SCRIERI • Traduceri • 16
de Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE





FILOCALIA

SFINTELOR NEVOINȚE ALE DESĂVÂRȘIRII

7

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă



FILOCALIA

Volumul 7

2013 – „Anul comemorativ Dumitru Stăniloae în școlile de teologie din Patriarhia Română”

FILOCALIA
sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi
care arată cum se poate omul curăţi,
lumina şi desăvârşi

Volumul 7

Traducere din greceşte, introduceri şi note de
Preotul Profesor Dr. DUMITRU STĂNILOAE

TIPĂRIT CU BINECUVÂNTAREA
PREAFERICITULUI PĂRINTE
D A N I E L,
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE ORTODOXĂ

BUCUREŞTI – 2013

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
Filocalia sau Culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi, care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi / trad. din greceşte, introd. şi note de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae; tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. – Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2008-
vol.
ISBN 978-606-8154-20-6
Vol. 7. – 2013. – ISBN 978-973-616-247-3
I. Stăniloae, Dumitru (ed. şt.)
II. Daniel, patriarh al Bisericii Ortodoxe Române (pref.)

248.1
276
821.14'02-97=135.1(082)

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC
ŞI DE MISIUNE ORTODOXA
ISBN 978-973-616-247-3

CUVÂNT ÎNAINTE

„Anul comemorativ Dumitru Stăniloae în școlile de teologie din Patriarhia Română” este inaugurat de către Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă a Patriarhiei Române prin republicarea, în condiții grafice deosebite și ca ediție definitivă, a celui de-al VII-lea volum din *Filocalia* română. Astfel, este cinstită și mai mult memoria marelui părinte al teologiei dreptmăritoare românești, prețuit de altfel după cuviință de întreaga Ortodoxie.

Volumul de față este un prețios tratat de *spiritualitate isihastă.* Învățăturile duhovnicești ale patru dintre cei mai cunoscuți și iubiți autori filocalici – *Sfântul Nichifor din Singurătate, Sfântul Teolipt, Mitropolitul Filadelfiei, Sfântul Grigorie Sinaitul și Sfântul Grigorie Palama* – pot fi cercetate și puse în lucrare doar de cei care caută cu râvnă, sub povățuirea unui părinte duhovnicesc încercat, creșterea duhovnicească. Aceștia pun neîncetat *suișuri în inima lor (Psalmii* 83, 6), adică nu se mulțumesc cu o stare de relativă, sau poate chiar părută, stabilitate, ci caută să se apropie cât mai mult de Dumnezeu.

Importanța fiecăruia dintre autorii menționați mai sus este dată de prezentarea legăturii dintre tradiția isihastă și experiența lor duhovnicească personală, transmițând astfel mai departe învățăturile pe care ei înșiși le-au primit de la părinții lor duhovnicești.

Dar, scrierile care alcătuiesc prezentul volum de *Filocalie* constituie și un documentar important pentru istoria și spiritualitatea Bisericii Ortodoxe. Perioada secolului al XIV-lea în care ele au fost redactate era una de mari frământări religioase și politice, învățătura ortodoxă a Părinților isihaști fiind bănuită și învinuită de erezie, de către o teologie scolastică raționalistă separată de experiența duhovnicească a Sfinților. Însă, prin lucrarea lui Dumnezeu, învățătura duhovnicească a Părinților isihaști a fost recunoscută ca fiind ortodoxă, prin *Tomul aghioritic,* pe care, în secolul al XX-lea, Părintele Dumitru Stăniloae l-a tradus pentru prima dată în românește, iar apoi l-a integrat în acest volum.

Așadar, având încredințarea că întâlnirea, în lumina Duhului Sfânt, cu acești sfinți nevoitori va constitui un prilej de mult folos duhovnicesc pentru cititorii acestui volum, binecuvântăm cu bucurie reeditarea lui la Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.

† DANIEL,
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

NICHIFOR DIN SINGURĂTATE

Preotul Profesor DUMITRU STĂNILOAE

Scurtă notă biografică

Despre timpul în care a trăit Nichifor din Singurătate nu se ştia nimic sigur până ce n-am aflat şi publicat noi un text din Cuvântul al doilea din Triada II al Sfântului Grigorie Palama contra lui Varlaam, şi anume: „Pentru cei ce se liniştesc cu sfinţenie” (υπερ τών ιερώς ησυχαζόντων των υστέρων ο δεύτερος). Apărând pe acest Nichifor, atacat de Varlaam din pricina „Metodei” rugăciunii lui Iisus pe care a scris-o, Sfântul Grigorie Palama zice: „Dar mai mult decât contra tuturor şi-a îndreptat vehemenţa cuvântului, fără ruşine, contra celor scrise *despre rugăciune* de către cuviosul şi mărturisitorul Nichifor, care a dat frumoasă mărturisire, şi de aceea a fost condamnat de primul împărat Paleolog, care a cugetat cele ale latinilor; Nichifor, care, fiind de neam dintre italieni, s-a alipit credinţei noastre ortodoxe şi care deodată cu patria sa a lepădat şi cele părinteşti şi a socotit mai scumpă credinţa noastră decât a sa, pentru cuvântul adevărului care e la noi. Şi venind la aceasta, a ales viaţa cea mai curată, adică pe cea singuratică. Iar ca loc de locuit alege pe cel cu nume sfânt, care este între lume şi cele mai presus de lume, Athosul, care e căminul virtuţii. Şi aici se arată mai întâi ştiind să fie călăuzit, supunându-se celor mai de frunte dintre Părinţi. Dând acelora timp îndelungat dovada smereniei sale, învaţă de la ei arta artelor, adică experienţa liniştirii (isihiei) şi devine călăuză celor ce se exercită în lumea cugetării pentru lupta contra duhurilor răutăţii. Acestora le-a alcătuit şi o culegere de îndrumări de-ale Părinţilor, care îi pregăteşte pentru nevoinţe, rânduieşte felurile luptelor, arată răsplătirile şi descrie cununile biruinţei. Apoi, pe lângă acestea, fiindcă vedea pe mulţi dintre începători neputând stăpâni nici măcar în parte nestatornicia minţii, le întocmeşte şi *un procedeu prin care să poată frâna puţin împrăştierea şi mişcarea imaginaţiei ei.*

Acest filosof, Varlaam, şi-a îndreptat deci spre acesta multa deşteptăciune ca pe un foc ce se atinge de o materie ce-i stă în cale, neruşinându-se de acea fericită mărturisire şi de exilul pentru ea, neruşinându-se de cei ce au petrecut împreună cu el şi au fost învăţaţi de el în cele dumnezeieşti, care pe urmă s-au arătat sare a pământului şi lumină a lumii şi luminători ai Bisericii”. Şi Palama numeşte între aceştia în primul rând pe Teolipt al Filadelfiei. Aceştia din urmă au fost la rândul lor învăţătorii unor bărbaţi „ce practică şi acum, deci în vremea lui Palama, această vieţuire”, fiind calomniaţi pentru ea de Varlaam[1].

Din acest text aflăm aşadar că Nichifor a fost italian şi catolic, că a

[1] Noi am citat acest text după Cod. Coisl. 100, f. 157 r-v în lucrarea *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama,* Sibiu 1938, pp. 54-57, iar mai înainte în „Anuarul Academiei Teologice”, din Sibiu, 1930, pp. 8-10. Acum, după publicarea operei lui Palama sub îngrijirea lui P. Hristou: Γρηγορίου του Παλαμά, τά συγγράμματα, textul acesta poate fi aflat în această operă, în vol. I, Salonic, 1962, pp. 508-509.

îmbrăţişat Ortodoxia, s-a aşezat în Athos cu mult înainte de 1274, când împăratul Mihail VIII Paleologul a primit unirea cu Roma, că puţin după aceea (pe la 1276) a fost exilat din Athos împreună cu alţi monahi pentru împotrivirea ce o făceau hotărârii împăratului[2]. În locul de exil, care se pare că era una dintre insulele pustii din Marea Egee[3], în ale cărei diferite insule au fost exilaţi cei ce se împotriveau unirii cu Roma, între cei ce au petrecut cu Nichifor a fost şi Teolipt, care a învăţat de la Nichifor metoda rugăciunii neîncetate, deprinsă de Nichifor în Athos.

Încă înainte de a fi fost trimis în exil şi de a fi fost acolo dascălul unor ucenici în metoda rugăciunii lui Iisus, Nichifor avusese în Athos un „seminar" (φροντιστήριον) şi strânsese în jurul său un număr de ucenici, deşi Nicodim Aghioritul în nota biografică din *Filocalia greacă* afirmă că Nichifor s-a îndeletnicit cu metoda liniştirii în singurătate. Dar am văzut că Palama spune că a fost călăuza mai multor ucenici, cărora le lasă ca regulă „metoda" sa[4]. Probabil că Nichifor a alternat singurătatea cu grija călăuzirii altora. În orice caz, în vechile manuscrise româneşti el e numit Nichifor din Singurătate, urmându-se probabil afirmaţiei lui Nicodim Aghioritul. Se pare că el ar fi alcătuit în Athos şi un *Cuvânt despre purcederea Sfântului Duh, împotriva latinilor,* sau chiar mai multe scrieri împotriva lor[5].

Dacă Teolipt a murit pe la 1324-1325, iar Nichifor a fost dascălul lui între 1276-1278, acesta din urmă trebuie să se fi născut pe la 1215-1220 şi să fi murit pe la 1290-1300.

Metoda de rugăciune a lui Nichifor e numită de Nicodim Aghioritul în *Filocalia greacă: „Cuvânt despre trezvie şi despre păzirea inimii"* (λόγος περί νήψεως και φυλακής καρδίας). Metoda propriu-zisă e precedată de un şir de fragmente din vieţile mai multor Părinţi anteriori, sau de scurte rezumate ale vieţilor lor, aşa cum spune şi Sfântul Grigorie Palama. Dar la sfârşitul fiecărui fragment, Nichifor face un scurt comentariu, care vrea să arate pe Părintele respectiv ca pe un om care a practicat păzirea sau adunarea minţii înăuntru, pentru ca astfel să dea un temei „metodei" sale.

Lucrarea este scrisă într-o limbă simplă, spre folosul cât mai multor monahi. Această formă a fost încă un motiv pentru care Varlaam, mândru pe

---

[2] Sf. Grigorie Palama, *Cuvântul al doilea din triada I,* la P. Hristou, vol. I, p. 405: „Petrecând mulţi ani în pustie şi în linişte, s-a retras apoi în cele mai pustii locuri ale Sfântului Munte".

[3] G. Pachymere, *De Michaele Paleologo,* lib. V, PG. 143, col. 874.

[4] Vezi şi Cod. Lavr. 1626, ff. 149-153, la P. Hristou, op. cit, p. 329.

[5] J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas,* Paris, 1959, p. 31, şi P. Hristou, op. cit, p. 329, nota 56. P. Hristou presupune că o parte din *Cuvântul despre purcederea Sfântului Duh* se păstrează în Cod. Moscv. Syn. 208, sub titlul: „Ὑποθετικοί συλλογισμοί περί εκπορεύσεως του Ἁγίου Πνεύματος".

speculaţia lui scolastică, a avut cuvinte de dispreţ pentru Nichifor. Sfântul Grigorie Palama, apărând scrierea lui Nichifor de reproşurile lui Varlaam, spune în continuare că acesta nu s-a ruşinat de atât de mari ucenici pe care i-a avut Nichifor, „ci faptul că ea a fost compusă de acela în mod simplu şi nemeşteşugit l-a mişcat la contrazicere şi din aceasta a putut să-şi ia şi argumentele... Dar înţeleptul acesta nu a putut să răstoarne nici cuvintele acestea simple, înainte de a le strâmba”.

În *Cuvântul al doilea dintre cele dintâi* (publicat de noi în studiul citat) şi în *Cuvântul al doilea dintre cele din urmă, pentru cei ce se liniştesc, sau despre rugăciune,* pe care-l vom prezenta în acest volum, ale lui Palama, acesta apără în amănunt „Metoda” lui Nichifor.

Metoda aceasta a fost şi ea tradusă în româneşte şi mult copiată în mănăstirile noastre sub titlul de „Cuvânt pentru păzirea inimii, plin de mult folos, al lui Nichifor din Singurătate”[6].

[6] A se vedea, de exemplu, ms. 16 (miscelaneu), sec. al XVIII-lea, din Biblioteca Mănăstirii Neamţ, f. 81 r-83 v; ms. 29 sec. al XVIII-lea, f. 3 r-7v; ms. 39, sec. al XVIII-lea, f. 60 v-61 v (text neterminat); ms. 51 din 1801, f. 83 r-87 v (Nichifor Monachul, *Cuvânt de mult folos pentru păzirea inimii).* După Pr. D. Fecioru, *Manuscrisele Sfintei Mănăstiri Neamţu,* în manuscris, pp. 40, 69, 105, 155. Se mai găseşte în ms. 22 (miscelaneu) din Biblioteca Patriarhiei Române, începutul sec. al XIX-lea, f. 39-43, cu acelaşi titlu incomplet. Vezi la Pr. D. Fecioru, „Catalogul manuscriselor româneşti din Biblioteca Patriarhiei Române”, în *Studii Teologice,* XII, 1960, nr. 5-6, p. 453.

Cuvânt plin de mult folos despre rugăciune, trezvie şi paza inimii al lui Nichifor din Singurătate

Cei ce sunteţi stăpâniţi de dorul de a avea parte de mărita, dumnezeiasca şi luminoasa arătare a Mântuitorului nostru Iisus Hristos; cei ce voiţi să primiţi în simţirea inimii focul cel mai presus de ceruri; cei ce vă sârguiţi să ajungeţi cu cercarea şi cu simţirea la împăcarea cu Dumnezeu; cei ce aţi lăsat toate ale lumii ca să aflaţi şi să agonisiţi comoara cea ascunsă în ţarina inimilor voastre; cei ce voiţi să vă aprindeţi încă de aici cu lumină candela sufletelor şi aţi lepădat toate cele de aici; cei ce întru cunoştinţă şi cercare voiţi să cunoaşteţi şi să primiţi Împărăţia cerurilor, aflătoare înăuntrul vostru – veniţi să vă arăt ştiinţa vieţuirii paşnice sau cereşti, sau mai bine zis metoda care duce pe lucrătorul ei, fără osteneală şi fără multă sudoare, la limanul nepătimirii. E o metodă care nu se lasă speriată de nicio amăgire sau înfricoşare din partea dracilor, înfricoşându-se numai atunci când petrecem afară de viaţa pe care v-o înfăţişez, depărtaţi de ea prin neascultare. Aşa s-a întâmplat odinioară cu Adam, care, neavând grijă de porunca lui Dumnezeu, ci împrietenindu-se cu şarpele şi socotindu-l pe acesta vrednic de crezare şi hrănindu-se astfel cu fructul amăgirii, s-a aruncat jalnic în prăpastia morţii, a întunericului şi a stricăciunii şi a atras împreună cu sine pe toţi cei de după el.

Deci întoarceţi-vă, sau, mai drept vorbind, să ne întoarcem, fraţilor, spre noi înşine, lepădând cu totul sfatul şarpelui şi umblarea după cele ce ne trag în jos. Căci nu putem ajunge la împăcarea şi la familiaritatea cu Dumnezeu, până ce nu ne întoarcem, sau mai bine zis până ce nu intrăm în noi înşine, pe cât ne este cu putinţă. Ceea ce e minunat este că, desfăcându-ne de rătăcirea prin lume şi de frica de şarpe, ne alipim strâns de Împărăţia cerurilor aflătoare înăuntrul nostru. De aceea, vieţuirea călugărească s-a numit arta artelor şi ştiinţa ştiinţelor, pentru că ea nu ne pricinuieşte ceva asemănător lucrurilor acestora stricăcioase, în care ne afundăm, mutându-ne mintea la ele de la cele mai înalte, ci ne făgăduieşte bunătăţi străine şi tainice, „pe care ochiul nu le-a văzut şi urechea nu le-a auzit şi la inima omului nu s-au suit” (1 Cor. 2, 9). De aceea, „lupta noastră nu este împotriva sângelui şi a trupului, ci împotriva domniilor, a stăpâniilor şi a căpeteniilor întunericului veacului acestuia” (Efes. 6, 12).

Dacă, deci, veacul de acum este întuneric, să fugim de el. Să fugim cu gândul, ca să nu fie nimic comun între noi şi satana, duşmanul lui Dumnezeu. Căci cel ce vrea să se împrietenească cu el, se face duşman al lui Dumnezeu, iar celui ce s-a făcut duşman al lui Dumnezeu cine îi va ajuta? De aceea să urmăm pilda Părinţilor noştri şi să căutăm comoara din lăuntrul inimilor noastre, ca şi ei. Iar aflând-o pe aceasta, să o ţinem cu tărie, lucrând-o şi în acelaşi timp păzind-o. Căci spre aceasta am fost rânduiţi de la început. Iar dacă vreun alt

Nicodim s-ar arăta nedumerit de acestea, zicând în duh de împotrivire: „Cum poate cineva intrând în inimă să lucreze sau să rămână acolo?”, cum a zis acela către Mântuitorul: „Cum poate cineva să intre în pântecele maicii sale a doua oară şi să se nască, bătrân fiind?” (Ioan 3, 4), va auzi şi el că „Duhul suflă unde voieşte” (Ioan 3, 8). Dacă ne îndoim cu necredinţă de faptele vieţii lucrătoare, cum ne vor veni cele ale vederii? Căci făptuirea este treaptă spre contemplaţie (spre vederea sufletească).

Dar fiindcă fără dovezi scrise nu poate fi încredinţat de aceasta cel ce se îndoieşte, să înşirăm în acest cuvânt vieţile sfinţilor şi cele puse de ei în scris spre folosul multora, ca încredinţându-se prin aceasta, să-l apere de toată îndoiala. Deci începând cuvântul de la Părintele nostru cel mare, să adăugăm culegeri din cuvintele şi faptele celor următori, pe când ne este cu putinţă, spre adeverire.

Din Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie

Mergând odată la Avva Antonie doi fraţi şi lipsindu-le lor apa pe drum, unul a murit, iar celălalt sta să moară. Deci nemaiputând să meargă, zăcea şi el pe pământ, aşteptându-şi moartea. În acest timp, Antonie, şezând în munte, strigă doi monahi ce se întâmpla să fie acolo şi le zise: „Luaţi degrabă un urcior de apă şi alergaţi pe drumul spre Egipt; că dintre doi oameni care veneau încoace, unul a murit, iar celălalt e pe cale să moară de nu vă grăbiţi. Aceasta mi s-a arătat în vreme ce mă rugam”. Deci venind cei doi monahi, au aflat pe unul zăcând mort şi l-au îngropat, iar pe celălalt l-au înviorat cu apă şi l-au dus la bătrân, care se afla la cale de o zi.

Dacă ar întreba cineva pentru ce nu a grăit înainte de a muri celălalt, nu ar face bine. Căci nu era a lui Antonie hotărârea cu privire la moarte, ci a lui Dumnezeu. El a hotărât despre acela şi tot El a descoperit starea cestuilalt. A lui Antonie a fost numai minunea aceasta că, şezând în munte, avea inima veghind şi că Domnul i-a arătat pe acela de departe. Vezi că din pricina trezviei inimii Antonie s-a făcut văzător de Dumnezeu şi înainte-văzător! Căci, de fapt, Dumnezeu Se arată minţii în inimă, la început curăţând pe cel care-L iubeşte, cum zice Ioan Scărarul, ca un foc, apoi umplându-i mintea de strălucire ca o lumină şi dându-i formă dumnezeiască[7].

[7] Dumnezeu Se arată minţii sau puterii noastre de sesizare duhovnicească a prezenţei Lui numai când aceasta este adunată înăuntrul inimii, adică în intimitatea ultimă a fiinţei umane, care are totodată un caracter emoţional, o capacitate şi o pornire iubitoare. Arătarea aceasta a lui Dumnezeu e o supremă lumină, e evidenţa supremei realităţi, care e totodată suportul propriei noastre existenţe. Mintea ia atunci forma nehotărnicită a lui Dumnezeu şi capătă lumina evidenţei proprii asemenea celei a evidenţei lui Dumnezeu. Lumina sau evidenţa aceasta se întinde peste toate. De aceea Sf. Antonie poate vedea prin ea ceea ce se petrece departe, cu cei doi călători.

Dar să trecem la cei următori.

Din Viaţa Sfântului Teodosie chinoviarhul
(exarhul chinoviilor)

Dumnezeiescul Teodosie fusese aşa de rănit de dulcea săgeată a dragostei şi era atât de mult ţinut de legăturile ei, încât împlinea cu faptele înalta şi dumnezeiasca poruncă: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta şi din tot sufletul tău şi din tot cugetul tău” (Luca 10, 27). Iar aceasta n-ar fi putut-o face altfel decât aşa că toate puterile fireşti ale sufletului nu tindeau spre nimic altceva din cele de aici, decât numai spre dorirea Făcătorului. Prin aceste lucrări înţelegătoare ale sufletului, chiar când mângâia, era înfricoşător multora, precum, chiar când certa, era iubit şi dulce în toate. Cine a adus atât folos celor mulţi vorbindu-le? Şi cine a fost atât de destoinic să adune simţurile şi să le facă să caute înăuntru? El îi făcea pe cei din mijlocul zgomotului să se afle într-o linişte mai mare decât cei din pustiu şi era totodată în mulţime, şi în singurătate. Iată că şi acest mare Părinte cu numele Teodosie a ajuns să fie rănit de dragostea Ziditorului pentru că îşi aduna simţurile şi le mâna înăuntru[8].

Din Viaţa Sfântului Arsenie

Minunatul Arsenie păzea aceasta: să nu dezbată întrebări în scris şi cu

---

Pentru aceasta, mintea trebuie să fie curăţată de păcate, adică de tot ce o închide faţă de Dumnezeu şi de zidirea Lui universală, într-un gând limitat, de care s-a alipit în mod pătimaş.

În concluzia ce o scoate din întâmplarea aceasta din viaţa Sf. Antonie, ca şi în concluziile din vieţile sau sfaturile celorlalţi Părinţi, Nichifor ţine să accentueze importanţa concentrării minţii în adâncul fiinţei sau al inimii credinciosului, odată cu oprirea activităţii simţurilor, îndreptată spre cele din afară. În vederea interioară pe care o câştigă mintea astfel, i se descoperă chiar cele din afară care sunt de folos celui ce se nevoieşte sau altora.

[8] Sf. Teodosie cel Mare, prăznuit în ziua de 11 ianuarie, după ce şi-a făcut noviciatul în marea mănăstire de lângă turnul lui David din Ierusalim, a întemeiat la anul 465 marea sa chinovie, spre răsărit de Betleem, între Betleem şi mănăstirea Mar Saba. Încă în timpul lui, ea ajunsese la un număr de 400 de monahi. Patriarhul Salustius al Ierusalimului (486-494) l-a numit conducător al chinoviilor din Patriarhat (chinoviarh – un fel de exarh), pe când pe Sfântul Sava l-a numit un fel de exarh al pustnicilor (H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich,* 1959, pp. 137, 203, 204). Viaţa lui a fost scrisă de Chiril de Scythopolis şi de Teodor, episcop de Petra. A se vedea autorii care s-au ocupat de aceste *Vieţi,* la H. G. Beck, *op. cit.,* pp. 406 şi 409. Nichifor prezintă aici mai mult o caracterizare a felului de vieţuire a Sf. Teodosie, accentuând că el consta într-o adunare a simţurilor spre cele dinăuntru. Prin aceasta, chiar când se afla în mulţime, se simţea ca în singurătate, şi liniştea aceasta o comunica şi altora.

atât mai puţin să le răspândească. Nu pentru că nu avea putere. Cum s-ar putea spune aceasta de unul care grăia aşa de bine, că vorbea limpede şi altora? Ci obişnuinţa tăcerii şi neplăcerea de a se arăta erau pricinile celor zise. De aceea, şi în biserici, şi la slujbe, se silea foarte să nu vadă pe cineva şi să nu fie văzut de alţii şi să stea îndărătul vreunui stâlp sau al altui lucru şi să se ascundă, ţinându-se nevăzut şi la o parte de amestecarea cu alţii. Aceasta pentru că voia să ia aminte la sine şi să-şi adune mintea înăuntru şi aşa să se înalţe uşor spre Dumnezeu. Şi, de fapt, acest bărbat dumnezeiesc, acest înger pământesc, îşi aduna mintea înăuntru, ca astfel să se ridice cu uşurinţă la Dumnezeu[9].

Din Viaţa Sfântului Pavel cel din Latro

Dumnezeiescul Pavel petrecea în munţi şi în pustiuri, trăind la un loc cu fiarele sălbatice ca şi cu nişte vecini şi prieteni. Iar uneori, coborându-se la Lavră, binevoia să cerceteze pe fraţi, pe care-i îndemna să nu slăbească cu sufletul, nici să se lenevească de la faptele ostenitoare ale virtuţii; ci întru toată luarea-aminte şi dreapta socoteală să se ţină de vieţuirea cea după Evanghelie şi să lupte cu tot curajul împotriva duhurilor răutăţii. Pe lângă aceasta, îi învăţa şi o rânduială prin care pot fi în stare să se dezveţe de deprinderile pătimaşe şi să depărteze puieţii patimilor. Şi ce rânduială învăţa acest dumnezeiesc Părinte pe ucenicii săi neştiutori, ca să poată îndepărta prin ea momelile patimilor? Nu era alta decât păzirea minţii. Căci numai ea poate săvârşi o astfel de ispravă, şi nu alta[10].

Din Viaţa Sfântului Sava

Când dumnezeiescul Sava vedea pe vreunul care s-a lepădat de toate că a deprins cu de-amănuntul canonul vieţuirii monahale şi-şi poate păzi mintea şi poate lupta cu gândurile potrivnice după ce a scos din cugetare toată amintirea

---

[9] Din *Viaţa Sfântului Arsenie,* Nichifor scoate în relief aceeaşi stăruinţă a lui de a fi atent la sine şi de a-şi aduna mintea în sine, ca s-o poată înălţa la Dumnezeu.

[10] Latros se numea în Evul Mediu muntele numit mai târziu Latmos, lângă Milet. În jurul lui şi pe el au fost întemeiate mai multe mănăstiri, care s-au bucurat de mare celebritate. Încă din vremea timpurie a Bizanţului au fost acolo chilii de călugări. Mai târziu, s-au aşezat acolo alţi călugări, fugind din mănăstirea Rait, din Sinai, din calea saracinilor, şi din Creta. Aceste noi începuturi datează de prin sec. al VIII-lea. Cea mai importantă dintre cele treisprezece mănăstiri era, pe lângă Kellibarion, mănăstirea „Sfântul Pavel”, numită după întemeietorul ei, Pavel cel nou, care a trăit întâi ca pustnic pe vârful muntelui. Cei ce s-au strâns în jurul lui au format apoi o chinovie. Acest Pavel a murit la 955 (la H. G. Beck, *op. cit.,* pp. 211-212). Dar nu ştim dacă Nichifor vorbeşte de acest Pavel sau de altul. În orice caz, şi din pilda Sf. Pavel din Latro, el scoate în relief aceeaşi stăruinţă de a-şi păzi mintea de împrăştiere spre cele din afară.

lucrurilor lumeşti, îi dădea chilie şi în Lavră dacă era neputincios şi bolnav cu trupul. Iar dacă era dintre cei sănătoşi şi viguroşi, îi îngăduia să-şi zidească chilie.

Vezi că dumnezeiescul Sava cerea ucenicilor să-şi păzească mintea şi numai după aceea le îngăduia să şadă în chilii? Ce vom face noi cei ce şedem leneşi în chilii şi nici nu ştim că există vreo păzire a minţii?[11]

Din Viaţa lui Avva Agaton

Un frate întrebă pe Avva Agaton: „Spune-mi, Avva: Ce e mai mare, osteneala trupească sau păzirea minţii?" şi a zis: «Asemenea este omul unui pom. Deci osteneala trupească sunt frunzele, iar păzirea celor dinăuntru este rodul. Drept aceea, fiindcă, după Scriptură, „tot pomul care nu face rod bun se taie şi se aruncă în foc" (Matei 7, 19), e vădit că toată sârguinţa noastră are în vedere rodul, adică păzirea minţii. Dar e nevoie şi de acoperământul şi de podoaba frunzelor, care sunt osteneala trupească».

Să ne minunăm cum acest sfânt s-a rostit împotriva tuturor celor ce nu au paza minţii, zicând către cei ce se laudă numai cu făptuirea că: „tot pomul ce nu face rod", adică nu are păzirea minţii, ci are numai frunze, adică fapte, „se taie şi se aruncă în foc". Înfricoşătoare este rostirea ta, Părinte![12]

Din Avva Marcu (către Nicolae)

„De vrei, aşadar, fiule, să dobândeşti înăuntru făclia luminii înţelegătoare şi a cunoştinţei duhovniceşti, ca să poţi umbla neîmpiedicat în cea mai adâncă noapte a veacului acestuia şi să-ţi fie paşii îndreptaţi spre Domnul, ca unul care ai voit tare calea Evangheliei, după cuvântul prorocesc, adică să urmezi cu credinţă înfocată poruncile evanghelice desăvârşite şi să te faci părtaş, prin

[11] Sf. Sava s-a născut în anul 439 în Mutalasca din Capadocia. El s-a aşezat ca pustnic în Palestina, unde a întemeiat şapte mănăstiri. Cea mai vestită este Marea Lavră, Mar Saba de azi, la răsărit de Betleem, aproape de Marea Moartă, într-un deşert de nisip; apoi, la fel de vestită a fost Noua Lavră, care a devenit cunoscută în disputa în jurul origenismului. Sf. Sava a fost el însuşi un luptător aprig împotriva monofizismului şi a origenismului. A murit la 5 decembrie 532. În ziua de 5 decembrie e şi prăznuit de Biserică. De la el a rămas un Tipic, a cărui bază vine din Egipt, iar Sfântul Sava l-a întregit. El a intrat în întrebuinţarea generală a Bisericii Ortodoxe (H. G. Beck, *op. cit.,* pp. 397-398). Viaţa sa a scris-o pe larg admiratorul lui, Chiril de Scythopolis, născut la 524, care la 555-556 s-a aşezat în Marea Lavră a Sf. Sava. *Viaţa Sfântului Sava* e cea mai mare lucrare scrisă de Chiril de Scythopolis, care a scris şi alte vieţi de sfinţi, de exemplu, cea a Sfântului Eftimie cel Mare (H. G. Beck, *op. cit.,* p. 409 şi S. Vailhé, „Les écrivains de Mar-Saba", *Échos d'Orient,* II, 1989-1899). Nichifor Monahul accentuează şi aici importanţa pe care o avea păzirea minţii în viaţa Sf. Sava şi cum o cerea el aceasta şi ucenicilor săi.

[12] Din *Pateric,* Tipografia Cozia, 1930, p. 27. Se accentuează aceeaşi trebuinţă a păzirii minţii.

dorinţă şi rugăciune, Patimilor Domnului – am să-ţi arăt o metodă minunată şi o regulă a chipului duhovnicesc de viaţă. Ea nu are nevoie de osteneală şi de nevoinţă trupească, ci de osteneală sufletească, de paza minţii şi de luare-aminte, lucrând cu frică şi cu dragoste de Dumnezeu. Prin această metodă vei putea să pui cu uşurinţă pe fugă mulţimea vrăjmaşilor...

De vrei, aşadar, să biruieşti asupra patimilor, adunându-te în tine însuţi prin rugăciune şi prin împreuna-lucrare a lui Dumnezeu şi coborându-te în adâncurile inimii, caută urma celor trei uriaşi puternici, adică uitarea, trândăvia şi neştiinţa, pe care se reazemă duşmanii spirituali de alt neam; pe sub acestea furişându-se celelalte patimi ale răutăţii, lucrează, se înviorează şi prind putere în sufletele celor iubitori de plăceri. Şi prin multă atenţie şi supraveghere a minţii, împreună cu ajutorul de sus, aflând cele necunoscute celorlalţi, vei putea cu multă luare-aminte sârguincioasă să te izbăveşti de cei trei uriaşi vicleni... Căci însoţirea cunoştinţei adevărate cu amintirea cuvintelor lui Dumnezeu şi cu râvna cea bună, când va fi silită să-ţi stăruie în suflet prin harul lucrător şi va fi păzită cu grijă, va şterge din el orice urmă a uitării, a neştiinţei şi a trândăviei..."[13]. Vezi cum conglăsuiesc cuvintele duhovniceşti? Vezi cum socotesc de limpede că din luarea-aminte vine cunoştinţa? Dar să vedem şi pe cei de mai departe ce ne spun iarăşi.

Din Sfântul Ioan Scărarul

«Isihast este cel ce se străduieşte să-şi hotărnicească partea netrupească în cea trupească, care e lucrul cel mai minunat. Isihast este acela care zice: „Eu dorm, iar inima mea veghează" (Cânt. Cânt. 5, 2). Închide trupului uşa chiliei, şi limbii uşa rostirii; şi duhului poarta dinăuntru. Şezând la loc înalt, ia seama la tine şi, dacă cunoşti, vezi cum, când, de unde, câţi şi care hoţi vin să intre şi să fure strugurii. Îngreunându-se străjerul, se ridică şi se roagă şi, şezând iarăşi, se ţin bărbăteşte de aceeaşi lucrare. Altceva este păzirea gândurilor, şi altceva supravegherea minţii. Pe câte de departe răsăritul de apus, pe atât e cea de a doua de cea dintâi, fiind cu mult mai ostenitoare. Precum dacă văd hoţii arme împărăteşti aşezate în oarecare loc, nu se apropie cu uşurinţă, aşa cel ce şi-a unit inima cu rugăciunea nu e furat uşor de hoţii lumii gândite»[14].

Vezi rodurile vădite ale minunatelor lucrări ale acestui mare Părinte? Dar noi trecem pe lângă ele asemenea unora ce călătoresc prin întuneric şi călcăm pe deasupra cuvintelor de suflet folositoare ale Duhului ca într-o învălmăşeală de noapte, asemenea unora ce s-au făcut surzi cu voia.

Să vedem mai departe cele scrise de Părinţi pentru povăţuirea noastră la

---

[13] Din Marcu Ascetul, *Epistola către Nicolae Monahul, Filoc. rom.,* vol. 1, ed. 2008, pp. 390-392. Sunt prezentate şi aici îndemnuri la păzirea minţii. (Nota editurii: Trimiterile s-au făcut la ultima ediţie a *Filocaliei)*.

[14] *Scara,* Cuvântul 27.

trezvie.

Din Avva Isaia

„Când se va desface cineva de cele de-a stânga, își va cunoaște cu de-amănuntul toate păcatele ce le-a făcut înaintea lui Dumnezeu. Căci nu-și vede omul păcatele sale de nu se va desface de ele cu despărțire amară. Cei ce au ajuns însă la măsura aceasta au aflat plânsul și rugăciunea, și aducându-și aminte de reaua lor însoțire cu patimile, se rușinează înaintea lui Dumnezeu. Să ne nevoim, deci, fraților, după puterea noastră, și dimpreună cu noi va lucra și Dumnezeu, după mulțimea milelor Sale. Chiar dacă nu ne-am păzit inima ca Părinții noștri, să ne sârguim după putere să păzim măcar trupurile noastre fără de păcat, precum cere Dumnezeu, căci după vremea foametei ce ne-a cuprins va face milă și cu noi, ca și cu sfinții Săi”[15]. Acest mare Părinte mângâie aici și pe cei foarte slabi, zicând: „Chiar dacă nu ne-am păzit inima noastră ca Părinții noștri, de ne vom păzi trupurile noastre fără de păcat, cum cere Dumnezeu, va face și cu noi milă”.

Mare este compătimirea și pogorământul acestui Părinte!

Din Macarie cel Mare

«Lucrul de căpetenie al celui ce se nevoiește este acesta: intrând în inima sa, să facă război cu satana și luptând împotriva uneltirilor lui să-l biruiască. Iar de păzește cineva la arătare trupul său de stricăciune și de curvie, dar înăuntru preacurvește înaintea lui Dumnezeu și curvește în convorbirea cu gândurile, n-a folosit nimic având trupul feciorelnic. Căci scris este: „Tot cel ce privește femeie spre a o pofti a și preacurvit în inima sa” (Matei 5, 28). Pentru că este o curvie săvârșită prin trup și este o curvie a sufletului ce se însoțește cu satana».

S-ar părea că acest Părinte se împotrivește cuvintelor Părintelui Isaia, pomenite înainte. Dar nu e așa. Căci și acela ne poruncește să păzim trupurile noastre, cum o cere Dumnezeu. Dar nu cere numai curăția trupurilor, ci și a duhurilor, și așa ne pune la inimă aceleași porunci evanghelice.

Din Diadoh

„Cel ce petrece pururea în inima sa e străin de toate frumusețile vieții. Căci umblând în duh, nu poate cunoaște poftele trupului. Unul ca acesta, făcându-și plimbările în cetatea virtuților, le are pe acestea ca paznici ai cetății. De aceea uneltirile dracilor împotriva lui rămân fără izbândă”[16].

---

[15] Isaia Pustnicul, *Despre păzirea minții, în 27 de capete,* 17, *Filoc. rom.,* vol. 1, ed. 2008, pp. 476-477.

[16] Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic,* cap. 57, *Filoc. rom.,* vol. 1, ed. cit., p. 429. Nichifor trage aceeași concluzie despre trebuința petrecerii cu mintea în adâncul

Bine a zis sfântul că uneltirile dușmanilor rămân fără izbândă când petrecem în adâncul inimii noastre, și cu atât mai mult, cu cât zăbovim mai mult acolo. Dar știu că îmi lipsește vremea să înșir în povestirea de față cuvintele tuturor Părinților, precum voiesc. De aceea, după ce voi mai pomeni unul sau doi, voi căuta să sfârșesc.

Din Isaac Sirul

„Sârguiește-te să intri în cămara ta cea din lăuntru și vei vedea cămara cerească. Căci una sunt aceea și aceasta, și printr-o singură intrare le vei vedea pe amândouă. Scara Împărăției aceleia este ascunsă înăuntrul tău, adică în sufletul tău. Scufundă-te, deci, în tine, ca să ieși din păcat, și vei afla acolo trepte pe care vei putea să urci”.

Din Ioan Carpatiul

«De multă luptă și osteneală e nevoie în rugăciuni ca să aflăm starea netulburată a cugetului, ca un alt cer al inimii, unde locuiește Hristos, precum zice Apostolul: „Oare nu știți că Hristos locuiește în voi? Afară doar de nu sunteți necercați”» (2 Cor. 13, 5)[17].

Din Simeon Noul Teolog

«Diavolul, împreună cu dracii, au primit îngăduința ca, după ce au făcut ca omul să fie scos din Rai și de la Dumnezeu, prin neascultare, să clatine în planul gândit cugetarea omului noaptea și ziua; a unuia mult, a altuia puțin și a altuia și mai mult. Și nu e cu putință să fie întărită aceasta altfel decât prin pomenirea necontenită a lui Dumnezeu. Când pomenirea dumnezeiască s-a întipărit în inima cuiva prin puterea crucii, ea îi întărește cugetarea, făcându-i-o neclătinată. La aceasta duce lupta în cugetare, pe care fiecare creștin s-a gătit s-o poarte în stadionul credinței în Hristos. Dacă n-ajunge acolo, în deșert se luptă. Pentru această luptă este toată nevoința felurită a celui ce poartă greaua pătimire pentru Dumnezeu. Prin ea urmărește să-și atragă milostivirea bunului Dumnezeu, ca să-i dea iarăși cinstea dintâi și să se pecetluiască în cugetarea sa Hristos, precum zice Apostolul: „Copilașii mei, pe care iarăși vă nasc, până ce va prinde Hristos chip în voi” (Gal. 4, 19)[18].

---

inimii.

[17] *Capete de mângâiere,* cap. 52, *Filoc. rom.,* vol. 4, ed. 2010, pp. 162-163. Se dă acest text pentru a arăta că prin rugăciune înțelegerea se descoperă ca un cer al inimii, în care locuiește Hristos.

[18] Se dă și acest text pentru a se arăta că prin practicarea continuă a rugăciunii se întipărește în inimă pomenirea necontenită a lui Dumnezeu și se fixează în ea cugetarea la Dumnezeu odată cu puterea lui Dumnezeu. Din toate aceste texte Nichifor a scos următoarele concluzii:

Aţi văzut, fraţilor, că este un meşteşug duhovnicesc sau o metodă care duce repede pe lucrătorul ei la nepătimire şi la vederea lui Dumnezeu? V-aţi încredinţat că toate faptele se socotesc la Dumnezeu ca frunzele de pe pom, fără rod? Şi că tot sufletul care nu are supravegherea minţii în zadar le săvârşeşte pe acelea? Drept aceea să ne sârguim ca nu cumva, murind fără rod, să ne căim fără folos.

Întrebare: Nu ne îndoim nici noi, ba chiar suntem foarte convinși că din scrierea aceasta cunoaştem care a fost fapta celor ce au bineplăcut Domnului şi că este o lucrare oarecare ce izbăveşte sufletul repede de patimi şi-l leagă de dragostea lui Dumnezeu, lucrare ce este de trebuinţă oricui se oşteşte sub Hristos. Dar ce este luarea-aminte și cum se învredniceşte cineva să o afle? Iată ce am dori să învăţăm, căci suntem cu totul necunoscători ai unui astfel de lucru.

Răspuns: În numele Domnului nostru Iisus Hristos, Care a zis: „Fără de Mine nu puteţi face nimic” (Ioan 15, 5), chemându-L pe El ca ajutor şi împreună-lucrător, voi încerca să vă arăt ce este luarea-aminte şi cum se poate dobândi ea, cu voia lui Dumnezeu.

Luarea-aminte, au spus unii dintre sfinţi, este supravegherea minţii; alţii, paza minţii; alţii, iarăşi, trezvia; alţii, liniştea mintală, şi alţii, altfel. Dar toate acestea arată unul și același lucru. Gândește și despre acestea așa cum ai gândi când ar spune unul „pâine”, altul „bucată”, altul „îmbucătură”. Dar ce este luarea-aminte şi care sunt însuşirile ei, află acum cu de-amănuntul. Luarea-aminte este semnul pocăinţei neştirbite; luarea-aminte este reînsănătoşirea sufletului, ura lumii, întoarcerea la Dumnezeu; luarea-aminte este desfiinţarea păcatului şi recâştigarea virtuţii; luarea-aminte este încredinţarea neîndoielnică a iertării păcatelor; luarea-aminte este începutul vederii (al contemplaţiei), mai bine zis este temelia contemplaţiei, căci prin ea, plecându-Se, Dumnezeu Se arată minţii; luarea-aminte este netulburarea minţii, sau mai bine zis oprirea ei, dăruită sufletului prin mila lui Dumnezeu; luarea-aminte este înlăturarea gândurilor, palatul amintirii lui Dumnezeu, vistieria răbdării necazurilor ce ne vin asupra; luarea-aminte este pricinuitoarea credinţei, nădejdii şi dragostei. Căci de n-ar crede cineva, n-ar primi necazurile ce vin din afară. Şi dacă n-ar primi cu bucurie necazurile, n-ar zice Domnului: „Sprijinitor

---

a) Păzirea minţii, ca să nu hoinărească prin gânduri străine de Dumnezeu;

b) Adunarea ei în inimă, care poate fi socotită ca adâncul propriu al întregii fiinţe umane şi al minţii;

c) Menţinerea minţii în inimă se poate dobândi prin păstrarea continuă a amintirii lui Dumnezeu sau prin rugăciunea neîncetată şi curată de alte gânduri;

d) Prin această pomenire mintea întâlneşte în inimă pe Dumnezeu Însuși, ca într-un alt cer.

După ce a întemeiat necesitatea acestor lucruri pe baza exemplului şi îndemnurilor unor sfinţi anteriori, Nichifor vrea să dea şi o metodă prin care ele pot fi înfăptuite.

al meu eşti şi loc de scăpare" (Ps. 90, 2). Şi dacă n-ar face pe Cel preaînalt loc de scăpare, nu şi-ar umple inima de dragostea Lui. Drept aceea, rodul acesta, care este cel mai mare dintre cele mai mari, şi-l însuşesc cei mulţi sau toţi, cu deosebire prin învăţătură. Căci sunt rari cei ce deprind luarea-aminte fără să fie învăţaţi prin silinţa trăirii sau prin căldura credinţei, dobândită de la Dumnezeu. Iar ceea ce e rar nu e lege. De aceea trebuie căutat un povăţuitor neînşelător, ca din învăţătura şi pilda aceluia să învăţăm cele ce cad la dreapta şi la stânga atenţiei, adică ceea ce e prea puţin şi ceea ce e prea mult – care vin de la cel-rău –, de care să fi pătimit el însuşi, fiind ispitit. Scoţându-le pe acestea la iveală, el ne arată în chip neîndoielnic calea duhovnicească şi aşa o vom străbate cu uşurinţă. Iar de nu este povăţuitor, trebuie căutat cu osteneală. Şi de nu se găseşte, chemând pe Dumnezeu întru frângerea duhului şi cu lacrimi şi rugându-L întru sărăcie, fă ce-ţi spun:[19] ştii că răsuflarea pe care

---

[19] Urmează *metoda* lui Nichifor. Adunarea minţii în inimă şi întâlnirea ei statornică cu Dumnezeu prin pomenirea Lui continuă, sau prin rugăciunea neîncetată, am văzut-o recomandată şi practicată de toţi sfinţii amintiţi de Nichifor în introducerea metodei sale, şi pentru ea se pot invoca şi multe alte exemple şi texte din Părinţii duhovniceşti anteriori.

Ceea ce aduce nou în metoda sa Nichifor este un mod mai precis în care mintea poate fi adunată şi ţinută în inimă odată cu rostirea neîncetată a rugăciunii lui Iisus. Metoda aceasta a devenit în esenţa ei o practică generală în sec. al XIV-lea între monahii zişi isihaşti şi dacă nu metoda însăşi, cel puţin rugăciunea neîncetată a lui Iisus, adică partea a doua a metodei lui Nichifor, a devenit generală pentru monahii răsăriteni, în tot timpul de atunci încoace.

Practica uzitată de cei dintâi constă până azi într-o anumită asociere a celor două părţi ale rugăciunii lui Iisus cu inspirarea şi expirarea aerului. Odată cu inspirarea aerului se spun cuvintele: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu", iar odată cu expirarea se spun cuvintele: „miluieşte-mă pe mine, păcătosul".

Ceea ce a adus nou Nichifor ca metodă de adunare a minţii în inimă a fost tocmai această îmbinare a actului de trimitere a minţii la inimă odată cu aerul; dar el nu vorbeşte şi de îmbinarea celor două părţi ale rugăciunii lui Iisus cu inspirarea şi expirarea aerului. El vorbeşte numai de o continuă trimitere a minţii la inimă odată („împreună") cu inspirarea continuu repetată şi cu repetarea rugăciunii neîncetate. Propriu-zis, el recomandă folosirea respiraţiei continuu repetate a aerului mai mult ca un mijloc de a menţine mintea neîncetat în inimă şi de a rosti neîncetat rugăciunea lui Iisus. Mintea e menţinută mereu în inimă şi rugăciunea la fel numai întrucât nu se uită de a face mereu efortul concentrării ei în inimă şi efortul de a repeta mereu rugăciunea. Nichifor spune că prin aceasta mintea e obişnuită „să nu iasă repede din inimă". Mintea nu rămâne fixată în inimă în mod static şi nici rugăciunea. Persistarea minţii şi a rugăciunii în inimă e un fapt neîntrerupt, dar în acelaşi timp un fapt viu, dinamic, un fapt de voinţă de a repeta adunarea ei în inimă şi repetarea rugăciunii. La urma urmelor, şi cu aerul se întâmplă acelaşi lucru: el e mereu în inimă, adică nu iese total de acolo, dar e şi trimis mereu acolo. Sf. Grigorie Palama aduce în plus explicarea

că ceea ce se trimite în inimă nu e mintea ca esenţă, ci lucrarea ei *(Al doilea cuvânt din triadele I şi II contra lui Varlaam).*

Iar în practica monahală generalizată, de asemenea, ieşirea aerului din piept nu înseamnă şi ieşirea rugăciunii lui Iisus, ci numai mutarea atenţiei de la o parte a ei la alta. Propriu-zis, inspirarea şi expirarea aerului formează un întreg dual, între ale cărui părţi nu se produce nicio separare, nicio întrerupere.

Dar dacă mintea trebuie să rămână mereu în inimă şi rugăciunea lui Iisus la fel, de ce mai recomandă Nichifor în metoda sa trimiterea minţii la inimă odată cu inspirarea aerului? De ce recomandă adică un lucru care a scandalizat pe Varlaam şi pe alţi adversari ai isihaştilor?

Aceşti adversari nu au înţeles că e vorba nu de o legare a trimiterii minţii la inimă de inspirarea aerului, ci de folosirea ritmicităţii inspiraţiei aerului ca o ocazie pentru ritmicitatea neîntreruptă a efortului de menţinere a minţii sau a atenţiei în inimă şi odată cu aceasta în pomenirea lui Dumnezeu. Ritmicitatea neîntreruptă a respiraţiei e un mijloc sau un prilej de reînnoire neîncetată a amintirii lui Dumnezeu, şi prin aceasta de adunare a gândului de la cele din afară la cele dinăuntru, iar prin aceasta, de evitare a oricărei întreruperi în gândirea îndreptată spre Dumnezeu. Un teolog occidental, Hermann Herrigel, într-una din cărţile sale *(Der Umbruch des Denkens),* spune acelaşi lucru când declară că trebuie să mulţumim lui Dumnezeu pentru orice nouă respiraţie, că am mai putut, sau mai putem respira o dată, deci mai putem prelungi cu încă o clipă viaţa noastră.

Încă Isihie Sinaitul, trăitor prin sec. al VI-lea, spusese: „Uneşte cu răsuflarea nării trezvia şi numele lui Iisus, sau gândul neuitat la moarte şi smerenia. Căci amândouă sunt de mare folos” *(Cuvânt despre trezvie...,* II, 87, *Filoc. rom.,* vol. 4, ed. cit., p. 105).

S-ar putea spune că avem aici o paralelă între un act corporal şi unul spiritual: inspirarea aerului şi trimiterea înăuntru a minţii. E o paralelă în care un act de gândire voluntar se repetă paralel cu săvârşirea involuntară a unui act de repetiţie neîntreruptă, luând prilej de la săvârşirea regulată a acestuia. Dar nu e numai o paralelă. Respiraţia e un act care întreţine nu numai viaţa trupului ca o unitate separată de suflet şi de gândire, ci dă putinţă şi vieţii spirituale. E un act care condiţionează viaţa totală a fiinţei umane, care face posibilă gândirea. Ca atare, gândirea e legată de respiraţie şi de aceea poate face din ea un act conştient. Aceasta înseamnă, pe de o parte, că inima, prin care se întreţine viaţa corpului, datorită aerului inspirat şi expirat, întreţine şi cugetarea; iar cugetarea, la rândul ei, poate face să nu fie străină nicio clipă de conştiinţă. În aceasta poate să constea unul dintre aspectele strânsei legături dintre inimă şi minte. Când mintea se împrăştie în gânduri variate, nu mai e unită conştient cu respiraţia şi cu inima, ca centru al vieţii întreţinut prin respiraţie, adică nu le mai spiritualizează pe acestea. În acest caz, pierde şi mintea, şi pierde şi inima. Când mintea, adică gândirea ei, se concentrează în inimă prin ritmicitatea respiraţiei, amândouă câştigă: respiraţia ritmică (şi bătaia ritmică a inimii, am putea zice) aduce aminte cugetării să pomenească pe Dumnezeu, iar pomenirea lui Dumnezeu repetată ritmic odată cu respiraţia ţine atentă gândirea la respiraţie şi la inimă şi le încadrează pe acestea în conştiinţa ocupată cu pomenirea lui Dumnezeu, le sfinţeşte.

Varlaam a fost susţinătorul unui spiritualism abstract, dezlegat de trup, şi prin

aceasta a contribuit la formarea unei atitudini neînţelegătoare a efortului de spiritualizare sau de sfinţire a trupului, devenită proprie Occidentului. În Răsărit, afară de Evagrie, e greu de găsit vreun Părinte care să nu fi urmărit sfinţirea fiinţei totale a credinciosului şi care să nu fi cerut, de aceea, unirea minţii cu inima. E drept că unii Părinţi, vorbind de adunarea minţii în inimă, spun totodată că prin aceasta mintea se adună în ea însăşi. Dar prin aceasta ei înţeleg inima ca centru al întregii vieţi, deci şi al cugetării.

Poate în acest sens socoteau unii, cum spune Palama, ca vehicul al cugetării „punctul cel mai din mijloc şi cel mai curat al duhului sufletesc", în vreme ce alţii aşezau înţelegerea în encefal. Şi poate aşa trebuie să înţelegem şi adeziunea lui Palama la prima opinie. „Noi însă, deşi nu socotim sufletul aflat înăuntru ca într-un vas, fiindcă e netrupesc, nici în afară, fiindcă e unit cu trupul, totuşi ştim sigur că puterea noastră cugetătoare stă în inimă ca într-un organ" *(Cuvântul al doilea* din *Triada I contra lui Varlaam,* la P. Hristou, *op. cit.,* p. 395). Căci chiar în acest loc Palama spune totodată că cugetarea are inima nu ca organul exclusiv, ci ca primul organ, şi aceasta întrucât inima e punctul cel mai central al duhului sufletesc, deci un fel de centru al vieţii sufletului, care întreţine şi trupul. Deci nu e la el o opoziţie faţă de opinia altor Părinţi, că mintea e şi în creier (Aşa spune şi Meyendorff, *A study of Gregory Palamas,* Londra, The Faith Press, 1964, p. 138). El nu separă prea strict între creier şi inimă ca loc al sufletului şi recunoaşte inimii rolul de centru vital şi, ca atare, şi de centru sufletesc, de care cugetarea nu poate fi despărţită. Legând cugetarea mai strâns de centrul vital al fiinţei umane, isihaştii dădeau posibilitatea rugăciunii, care ţine şi de cugetare, să influenţeze şi trupul. Astfel s-a evitat intelectualismul fără influenţă asupra trupului, aşa cum s-a dezvoltat în Apus.

Nichifor spune însă despre cugetare că este în piept. Vasile de la Poiana Mărului, stareţ trăitor în Ţara Românească în sec. al XVIII-lea, va spune la fel. Dar se pare că prin aceasta ei nu se deosebesc prea mult de opinia celor ce susţineau că şi cugetarea îşi are sediul în inimă. Dar prin precizarea că ea e în piept parcă ar vrea să arate că ea e în centrul fiinţei, unde se unesc cugetarea şi simţirea. Nichifor, spunând că mintea adunându-se în inimă e ca bărbatul care revine acasă dintr-o călătorie, vrea să spună că inima nu e un loc străin pentru minte, dar mintea poate să şi călătorească. Însă deplin fericită se simte numai când revine în inimă, sau acasă. Mintea în sens de pură cugetare nu e mintea întreagă, şi nici inima în sens de pur izvor al sentimentelor sau al vitalităţii nu e inima întreagă. Plasarea cugetării în inimă sau în piept nu înseamnă însă că mintea ca izvor al cugetării exclusive nu e în creier.

În orice caz, cugetarea fiind încadrată în viaţa integrală a fiinţei umane, deci în fundamentul ei care este inima, trebuie să se întipărească cu conştiinţa ei în toate actele trupului, dar cu o conştiinţă preocupată permanent de amintirea lui Dumnezeu. Atunci însuşi actul respiraţiei e imprimat de amintirea lui Dumnezeu, cum poate fi imprimată îngenuncherea, şi orice faptă şi cuvânt. Aşa se sfinţeşte tot trupul şi toate actele lui, toată viaţa, care e întreţinută de inimă şi izvorăşte din ea, pentru că s-a sfinţit cugetarea însăşi, care, prin pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu, s-a adâncit în intimitatea fiinţei umane şi a imprimat amintirea lui Dumnezeu în izvorul vieţii integrale a ei.

În felul acesta nu mai apare fără sens faptul că Nichifor Monahul vorbeşte

despre importanţa respiraţiei ca act de întreţinere a inimii, şi prin ea a vieţii, şi de trebuinţa de a lega actul concentrării minţii în inimă de acest ritm al respiraţiei. Cugetarea devine prin aceasta conştientă de respiraţie ca o condiţie a vieţii totale a subiectului ei şi de faptul că ea trebuie să o sfinţească pe aceasta şi să se sfinţească pe ea însăşi prin pomenirea numelui lui Dumnezeu, sau să sfinţească inima, ca fundament al vieţii. Cugetarea, devenind conştientă de acest fundament al vieţii, va deveni conştientă că ea nu e de la sine, ci are ca fundament ultim, corespunzător ei, pe Dumnezeu. Inima celui ce se roagă neîncetat va deveni transparentă pentru Dumnezeu, sau cer al lui Dumnezeu, sau locul lui Dumnezeu, cum zic unii Părinţi.

Legătura aceasta strânsă dintre gândirea plină de pomenirea lui Dumnezeu şi actele trupeşti, în primul rând de respiraţie, o va socoti Sf. Grigorie Palama o legătură simbolică, dat fiind că simbolul e ceva în acelaşi timp deosebit de ceea ce simbolizează, şi unit cu el. Respiraţia, îngenuncherea, semnul crucii, cuvântul curat devin simboluri ale vieţii spirituale. Desigur, când aceste acte sunt săvârşite fără pomenirea lui Dumnezeu, ele nu se sfinţesc, ele îşi slăbesc caracterul de simboluri. Palama zice: «Unii ca aceştia vor numi om cu sufletul în buric pe cel ce zice: „Inima mea şi trupul meu s-au bucurat de Dumnezeu cel viu” (Ps. 83, 2) şi pe cel ce zice către Dumnezeu: „Lăuntrul meu răsună ca o harfă şi inima mea ca un zid de aramă pe care l-ai înnoit” (Isaia 16, 11), după cum vor calomnia pe toţi cei ce exprimă şi numesc prin simboluri cele ale lumii gândite, cele dumnezeieşti şi duhovniceşti» *(Cuvântul al doilea din triada I contra lui Varlaam,* la P. Hristou, op. *cit.,* vol. I, p. 404).

Dar dacă alte organe ale trupului se pot bucura de lucrarea lui Dumnezeu în ele, deci pot fi simboluri, cum n-ar putea fi cu atât mai mult inima, centrul vital al fiinţei umane?

Sf. Grigorie Palama va insista în cele două *Cuvinte* ale sale despre rugăciune (II din întâia triadă şi II din a doua triadă contra lui Varlaam) asupra acestei sfinţiri a trupului prin pomenirea lui Dumnezeu şi prin rugăciune, în apărarea *Metodei* lui Nichifor.

Metoda lui Nichifor n-a fost singura metodă a rugăciunii lui Iisus, sau ea şi-a modificat sau precizat în practicarea ei unele elemente, după cum găseau de cuviinţă cei ce o practicau, pe baza experimentării ei. Una dintre formele astfel modificate sau precizate în anumite detalii s-a păstrat în câţiva codici manuscrişi şi poartă numele Sf. Simeon Noul Teolog. Dar cercetarea a demonstrat că nu e a lui. Căci nu se află între scrierile Sf. Simeon Noul Teolog şi nu e menţionată nici în *Viaţa* sa scrisă de ucenicul lui, Nichita Stithatul (Vezi la Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama,* Sibiu, 1938, pp. 46-61; ed. 2006, pp. 6667). Totuşi Sf. Grigorie Sinaitul citează ceva din ea şi o atribuie lui Simeon Noul Teolog. Dar întrucât Nichifor nu o pomeneşte, se pare că ea a apărut după Nichifor.

Se poate ca încă din vremea lui Palama unii monahi (foarte puţini) mai nepricepuţi să fi practicat întoarcerea privirii spre mijlocul pântecelui şi în mediul lor să fi apărut şi metoda atribuită lui Simeon Noul Teolog, dar Palama nu pomeneşte de această atribuire. El recunoaşte totuşi că această practică exista, dar o explica din trebuinţa de a se impune şi stomacului legea sănătoasă a minţii, ca înfrânare.

Mai e de remarcat că traducerea neogreacă a metodei atribuite lui Simeon, publicată în *Filocalia greacă,* nu cuprinde recomandarea îndreptării privirii spre

pântece. Forma aceasta a textului trimite poate la unele manuscrise care nu cuprindeau acest amănunt. În plus, trebuie ţinut seama de faptul că în practica generală a monahismului răsăritean de după acel timp, niciodată nu s-a folosit rugăciunea lui Iisus după această metodă, decât poate cu totul excepţional de vreun călugăr nepriceput.

Dintr-o practică cu totul rară din acea vreme a luat probabil Varlaam afirmaţia că isihaştii îşi închipuiau că sufletul se află în buric, şi-i eticheta cu numele de „omfalopsichi”. Palama respinge cu indignare acest nume și afirmaţia că isihaștii ar fi avut o asemenea credinţă, niscai cazuri excepţionale ale unei astfel de practici, care au putut dura și după aceea, sau faptul rarei ei existenţe în sec. al XIV-lea l-a făcut și pe Vasile de la Poiana Mărului să combată, în sec. al XVIII-lea, credinţa unora că inima s-ar afla în mijlocul pântecelui (în *Cuvântul înainte* la Filotei Sinaitul, în ms. Acad. Rom. 1441). De altfel, până de curând exista în popor părerea că inima e în pântece.

Mai existau printre monahi și unii care își făceau o regulă proprie pentru a putea ţine rugăciunea neîncetată. Grigorie Sinaitul dezaprobă această „idioritmie”. O astfel de „idioritmie” a putut fi și întoarcerea privirii spre mijlocul pântecelui.

În forma care cuprinde amănuntul întoarcerii privirii spre mijlocul pântecelui, metoda atribuită Sf. Simeon a fost publicată de teologul catolic J. Hausherr S. J., sub titlul de: Μέθοδος της ιεράς προσευχής και προσοχής, în *Orientalia Christiana,* 1927, nr. 36, pp. 101-210. Dar e curios că, privind acest text, se constată în el o contrazicere: pe de o parte se cere ca privirea să fie îndreptată spre ombilic, ca imediat după aceea să se adauge: „pentru ca să se caute cu mintea interiorul și să se găsească locul inimii”. S-ar părea că prima recomandare e interpolată. Căci nu e firesc ca prin privirea spre ombilic să se mai caute pe urmă locul inimii. Textul neogrec vorbește numai de căutarea locului inimii. Și această recomandare e logică, prin faptul că nu se cere de la început unde să se caute cu privirea. În acest text se spune direct: „Adună-ţi mintea de la tot ce e trecător și deșert și apleacă-ţi partea de jos a feţei, sau bărbia, spre piept, ca în acest fel să iei aminte la sinea ta cu mintea și cu ochii tăi; și ţine-ţi puţin respiraţia, ca să ai acolo și mintea, și să afli locul unde este inima ta și acolo să fie cu totul și mintea ta”.

Cel mai interesant amănunt pozitiv, adăugat în această metodă, este recomandarea răririi inspiraţiei și expiraţiei, pentru a nu se respira prea comod. Acest amănunt a avut o oarecare aplicare practică la unii monahi. Dar aceasta nu înseamnă altceva decât o anumită ritmicizare negrăbită a respiraţiei, pentru a nu se produce în mod neregulat, inegal, căci aceasta tulbură ritmicitatea pomenirii lui Dumnezeu, sau ar fi expresia unor stări inegale, neliniștite, speriate, confuze, mânioase, pasionale, în suflet.

Într-o formă puţin deosebită apare metoda acestei rugăciuni în scrierile rămase de la Grigorie Sinaitul. Ea se resimte și de metoda lui Nichifor și de detaliul răririi respiraţiei din forma ei de sub numele lui Simeon Noul Teolog. El întemeiază respirarea mai rară cu motivul că ieșirea aerului de la inimă întunecă mintea, despărţind-o din inimă odată cu expirarea, sau răpește cugetarea spre alte gânduri. El a observat poate faptul că expirarea aerului produce oarecare slăbire a concentrării minţii, o relaxare a atenţiei. Dar amănuntul cel mai important și cel mai preţios în forma în care metoda ne-a rămas de la Grigorie Sinaitul este recomandarea de a uni

o răsuflăm este aerul acesta. Şi îl respirăm nu pentru altceva, ci pentru inimă, căci ea este o pricină a vieţii şi a căldurii trupului. Deci inima trage aerul ca să-şi împingă căldura ei afară prin expirare, iar ei să-şi procure o temperatură bună. Iar pricinuitorul acestei lucrări, sau mai bine zis slujitor al ei, este plămânul, care, fiind zidit de Făcător fără desime, ca nişte foale, primeşte şi scoate uşor conţinutul lui. Astfel inima, trăgând prin aerul respirat răcoarea la sine şi împingând de la sine căldura, păzeşte fără abatere rânduiala pentru care a fost zidită spre susţinerea vieţii. Tu, deci, şezând şi adunându-ţi mintea, împinge-o şi sileşte-o pe calea nărilor pe care intră aerul în inimă, să coboare împreună cu aerul inspirat în inimă. Şi intrând acolo, nu-ţi vor mai fi fără veselie şi fără bucurie cele de după aceea. Şi precum un bărbat oarecare fiind călătorit de la casa sa, când se întoarce, nu mai ştie ce să facă de bucurie că s-a învrednicit să se întâlnească cu copiii şi cu nevasta, aşa şi mintea, când se întâlneşte cu sufletul, se umple de o bucurie şi veselie de negrăit. Drept aceea, frate, obişnuieşte-ţi mintea să nu iasă degrabă de acolo. Căci la început e nepăsătoare poate, din pricina închiderii înăuntru şi a strâmtorării. Dar după ce se obişnuieşte, nu-i mai plac rătăcirile pe afară. Căci „Împărăţia cerurilor este în lăuntrul vostru” (Luca 17, 21). Pe aceasta privind-o acolo şi cerând-o prin rugăciune curată, toate cele din afară le socoteşte urâte şi neplăcute.

Dacă, deci, cum s-a zis, poţi intra de la prima încercare în locul inimii pe care ţi l-am arătat, mulţumeşte lui Dumnezeu şi slăveşte-L şi saltă şi te ţine de lucrarea aceasta pururea. Iar ea te va învăţa pe tine cele ce nu le ştii. Dar trebuie să ştii şi aceasta: că, ajungând mintea acolo, nu trebuie să tacă şi să stea după aceea degeaba. Ci să aibă ca lucru şi îndeletnicire neîncetată rugăciunea: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!”. Să nu mai contenească niciodată din aceasta. Căci aceasta ţinând mintea neîmprăştiată, o face să nu poată fi prinsă şi atinsă de momelile vrăjmaşului şi o ridică la dragostea şi dorul dumnezeiesc în fiecare zi.

Iar dacă, ostenindu-te mult, o, frate, nu poţi totuşi intra în părţile inimii, precum ţi-am arătat, fă ceea ce-ţi spun şi cu ajutorul lui Dumnezeu vei afla ceea ce cauţi. Ştii că partea cugetătoare a fiecărui om este în piept, căci înăuntrul pieptului, tăcând noi cu buzele, vorbim, ne sfătuim cu noi înşine, dăm rând rugăciunilor, psalmilor şi altora. Dă-i deci acestei cugetări, depărtând de la ea orice gând – şi aceasta o poţi dacă vrei –, dă-i deci pe: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!” şi sileşte-te ca în

---

cugetarea când cu prima jumătate a rugăciunii lui Iisus, când cu a doua jumătate. În această recomandare s-ar putea implica poate unirea primei jumătăţi a rugăciunii cu inspirarea aerului, şi a celei de a doua jumătăţi cu expirarea aerului. Dar el nu o spune aceasta explicit (P. G. 150, 1316 D). El cere, dimpotrivă, să se repete de multe ori prima jumătate şi iarăşi de multe ori a doua jumătate, ca să nu se mute prea uşor cugetarea de la o jumătate la alta.

loc de orice alt gând să strigi pururea înăuntru aceste cuvinte. Iar ţinând aceasta mai multă vreme, ţi se va deschide prin aceasta şi intrarea inimii, precum ţi-am scris, fără nicio îndoială, cum am cunoscut şi noi prin cercare. Şi îţi va veni, împreună cu luarea-aminte mult dorită şi plăcută, şi toată ceata virtuţilor, dragostea, bucuria, pacea şi celelalte, prin care vei dobândi cererile tale în Hristos Iisus, Domnul nostru, Căruia împreună cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt I se cuvine slava, stăpânirea, cinstea şi închinăciunea, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.

TEOLIPT,
MITROPOLITUL FILADELFIEI

Viaţa şi scrierile lui Teolipt, mitropolitul Filadelfiei

Mitropolitul Teolipt al Filadelfiei a fost una dintre cele mai influente personalităţi ale Bizanţului la sfârşitul secolului al XIII-lea şi începutul secolului al XIV-lea. S-a născut la Niceea, pe la 1250, unde s-a căsătorit şi a fost hirotonit diacon. Când împăratul Mihail VIII Paleologul a primit unirea cu Biserica Romei, la 1274, Teolipt a organizat rezistenţa în toată Bitinia[1].

De aceea a fost arestat şi trimis probabil într-o insulă pustie din Marea Egee, împreună cu mai mulţi călugări din Athos, care opuneau, de asemenea, rezistenţă unirii cu Roma. Printre aceştia a fost şi Nichifor din Singurătate, care învăţase o metodă a rugăciunii inimii neîncetate în Sfântul Munte. În exil a deprins de la el şi Teolipt practica vieţii ascetice şi această rugăciune. Sfântul Grigorie Palama afirmă direct că Teolipt a avut pe Nichifor ca maestru în această rugăciune[2].

La aceasta se face aluzie şi într-un panegiric anonim din Cod. Paris. Gr. 971, ff. 249-250, unde se afirmă că în exil Teolipt „s-a supus unuia dintre acei atleţi care erau şi asceţi, şi anume celui care era primul între ei" şi „învăţă de la el, care cunoştea foarte bine şi ca pe o ştiinţă viaţa după Dumnezeu, practica şi contemplaţia, şi înfrânarea minţii"[3].

Introdus în acest fel de viaţă şi de rugăciune, Teolipt deveni mai târziu unul dintre dascălii Sfântului Grigorie Palama în ele. S. Salaville, necunoscând decât afirmaţia patriarhului Filotei, ucenicul lui Palama, în această privinţă[4], se îndoieşte de adevărul ei, socotind că pe la 1310-1315, când Palama îşi făcea studiile, Teolipt murise[5].

Dar din publicarea scrierilor lui Palama s-a văzut că însuşi aceasta afirmă că „Teolipt ne-a predat nouă acestea prin gură proprie", „fiind unul dintre bărbaţii plini de Duhul Sfânt"[6].

Filotei spune precis despre Teolipt că „l-a introdus pe Palama în sfânta trezvie şi în (...) rugăciunea minţii" *(Encomiul lui Grigorie Palama,* P.G. 151, 561). Prin chiar aceste cuvinte învăţătura lui Teolipt se dovedeşte apropiată de

---

[1] H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinische Reich,* München, 1959, p. 693.

[2] *Cuvântul II din triada II contra lui Varlaam* (υπέρ τών ιερώς ησυχαζόντων), la P. Hristou, Γρηγορίου του Παλαμά, τα συγγράμματα, Salonic, 1962, tom. I, p. 509.

[3] Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama,* Sibiu, 1938, p. 58.

[4] Filotei, *Encomiul lui Grigorie Palama;* P.G. 151, 561 A.

[5] S. Salaville, „Formes et méthodes de prière d'après un byzantin du XIV-e siècle, Théolepte de Philadelphie", în *Échos d'Orient,* Janv.-Juin 1940, tom. XXXIX, nr. 197-198, pp. 1-25.

[6] *Cuvântul II din triada I contra lui Varlaam,* la P. Hristou, *op. cit.,* vol. I, p. 405.

metoda lui Nichifor din Singurătate, care se numește *Despre rugăciune, trezvie și paza inimii,* și care în fond tratează „despre trezvie și rugăciune”.

După o oarecare vreme împăratul l-a eliberat pe Teolipt, dar apoi iarăși l-a aruncat în închisoare, întrucât acesta, dedicându-se vieții pustnicești în apropiere de orașul său, Niceea, continua să susțină opoziția împotriva unirii cu Roma[7].

După ce Papa Martin IV a denunțat, la 1 martie 1281, unirea de la Lyon, Teolipt a fost eliberat. După o scurtă vreme petrecută la Athos, în jurul anului 1284 a fost ales mitropolit al Filadelfiei. Aceasta s-a întâmplat după moartea lui Mihail VIII Paleologul și după ce un sinod din Vlaherne (Paște, 1283), prezidat de patriarhul Iosif, i-a condamnat pe aderenții unirii cu Roma. Când la 1285 un alt sinod a aprobat tomul scris de patriarhul Grigorie Cipriotul, ajuns pe tronul patriarhal la 1283, după moartea patriarhului Iosif – tom în care se respingea din nou purcederea Sfântului Duh de la Fiul, dar se admitea „strălucirea” Lui eternă prin Fiul –, Teolipt a semnat acest tom împreună cu toți episcopii antiunioniști. Astfel se făcea un pas ecumenic în problema aceasta care despărțea atât de adânc Biserica din Apus de cea din Răsărit. Dar când un călugăr, Marcu, interpretând acest tom, a identificat „purcederea” de la Fiul cu „strălucirea prin Fiul”, iar Grigorie Cipriotul l-a susținut, o parte dintre mitropoliții semnatari ai tomului, și anume Ioan Chilas de Efes și Daniil de Cizic, cerură patriarhului retragerea tomului și încetară să-l pomenească la liturghie. Până la urmă patriarhul a fost nevoit să se retragă (la 1289). Teolipt îl dezaprobă și el pe patriarh, dar nu din cauza tomului, ci pentru că susținea interpretarea lui Marcu, care putea avea un efect bun, dar și unul rău: reducerea purcederii Duhului din Fiul la strălucire sau a strălucirii la purcedere.

Patriarhul Grigorie Cipriotul, după cum am spus, a fost nevoit să se retragă. Dar într-un sinod ținut în palatul imperial și prezidat de împăratul Andronic II Paleologul s-a reafirmat ortodoxia tomului, deci atitudinea mai nuanțată în problema purcederii Duhului Sfânt, sprijinită și de Teolipt. Atitudinea aceasta va fi preluată și de Sfântul Grigorie Palama. Ea e contrară celei susținute de partida care nu admitea nicio relație eternă între Duhul Sfânt și Fiul, ci numai o trimitere temporară a Duhului de către Fiul, susținută de Ioan Chilas, iar în secolul al XIV-lea de Achindin și de Nichifor Gregora, adversarii lui Palama[8].

Dar o altă dispută, tot așa de aprinsă, diviză Biserica din Bizanț după moartea lui Mihail VIII Paleologul. Acesta alungase din scaun pe patriarhul

---

[7] Cod. Paris. Gr. 971, *f. cit.,* la Pr. D. Stăniloae, *op. cit., p. cit*.

[8] J. Meyendorff, „A Study of Gregory Palamas”, Londra, The Faith Press, 1964, pp. 14-15 (versiunea engleză a cărții *Introduction à l'étude de Saint Grégoire Palamas,* Paris, Seuil, 1959).

Arsenie – care-l condamnase pentru că scosese ochii tânărului moştenitor legitim al tronului împărătesc, Ioan Lascaris (la 25 decembrie 1261) – şi-l înlocuise cu Gherman III (1265-1267), apoi cu Iosif I, care la 1275 a demisionat, nevoind să accepte unirea cu Roma. Iosif, readus după moartea lui Mihail VIII Paleologul, nu a fost recunoscut de arseniţii extremi. Arseniţii moderaţi au fost împăcaţi însă prin aducerea osemintelor lui Arsenie la Constantinopol în 1284, sub patriarhul Grigorie Cipriotul. Teolipt adoptă şi în această chestiune o atitudine moderată, favorabilă salvării unităţii Bisericii. S-au păstrat de la el două cuvântări, în care îndeamnă pe arseniţii extremişti să vină în sânul Bisericii. El dezvoltă aici învăţătura că Biserica e trupul lui Hristos şi numai în ea se dobândeşte mântuirea[9].

„Ceea ce e în mod deosebit caracteristic pentru gândirea mitropolitului din Filadelfia este sacramentalismul lui şi simţul lui în ceea ce priveşte responsabilitatea creştinilor faţă de Biserică; aceste două trăsături fac o distincţie marcantă între el şi scriitorii duhovniceşti ai Răsăritului creştin care se desinteresează, cel puţin aparent, de tot ce nu priveşte desăvârşirea naturii lăuntrice a monahului. Mitropolitul de Filadelfia, care luptă împotriva disensiunilor interne ale Bisericii bizantine – cazul lui Grigorie Cipriotul şi al schismei lui Arsenie – arată o acută preocupare pentru unitatea Bisericii locale şi pentru unitatea sacramentală a credincioşilor"[10]. „Odată ce aceşti oameni (schismaticii) sunt uniţi cu voi, Biserica creşte, şi mădularele se adună şi mai strâns între ele într-un întreg complet... Biserica creşte în tărie... Singurul nostru Cap, Hristos, apare atunci drept conducătorul care ne ţine legaţi de El şi legaţi unul de altul prin legăturile unei singure credinţe, ale unei singure învăţături şi ale unei singure Biserici"[11]. „Fiul lui Dumnezeu – continuă Teolipt – S-a făcut om pentru tine şi a dus o viaţă fără de păcat. Prin Sfântul Botez şi prin scump sângele Său care a curs pe Cruce, te-a răscumpărat (...). El a format Biserici locale, fiecare un rai, şi ne-a adunat pe noi în ele; dar El a întemeiat Biserica, una în credinţă şi în învăţătură... Pomii Raiului sunt păstorii ortodocşi... care au fost trimişi la Biserici, încredinţaţi şi însărcinaţi cu datoria să înveţe şi să ocârmuiască pe creştini (...) Episcopul este mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni. El înalţă neîncetat în numele poporului cereri, rugăciuni şi mulţumiri lui Dumnezeu. Actul săvârşit de preoţii ortodocşi şi recunoscut în „Sfintele Daruri" devine Trupul şi Sângele lui Hristos; acesta este efectul epiclezei, al rugăciunii şi al coborârii Sfântului Duh... A nu lua parte la Sfânta

---

[9] S. Salaville, „Deux documents inédits sur les dissensions religieuses byzantines entre 1275 et 1310", în *Études byzantines,* nr. 5, 1947, pp. 116-125. Cuvântările se cuprind în Cod. Vatic. Gr. 1140, ff. 24-52, şi Cod. Vatic. Ottob. 418, ff. 80-111 (sec. al XIV-lea – al XV-lea).

[10] J. Meyendorff, op. cit., p. 19.

[11] La S. Salaville, op. cit., p. 123.

Împărtăşanie sau a se ţine departe de ea... înseamnă a spune că Hristos nu a fost decât om”[12].

J. Meyendorff declară: „Rar se poate afla un bizantin ortodox care să fi exprimat în asemenea cuvinte vii esenţa sacramentală, care e fundamentul structurii sacramentale a Bisericii. Teolipt are, desigur, meritul de a fi integrat tradiţia spirituală – adeseori identică cu o spiritualizare – a oamenilor duhovniceşti ai Răsăritului creştin într-o structură eclesiologică şi hristocentrică. El este precursorul renaşterii teologice şi sacramentale aduse de Palama şi de Nicolae Cabasila”[13].

Sublinierea acestei caracteristici a scrisului lui Teolipt e binevenită, dar socotim că toată viaţa oamenilor duhovniceşti ai Răsăritului a fost strâns legată de Taine şi de Hristos. Înainte de el, Petru Damaschin, de exemplu, spune că fără Tainele săvârşite de preoţie nu se poate intra în Împărăţia cerurilor *(Filocalia greacă,* ed. a III-a, vol. V, p. 186) şi prezintă rugăciunile rostite de bărbaţii duhovniceşti căutători ai liniştei (isihiei) ca fiind constituite în mare parte din rugăciuni şi cântări ale cultului public al Bisericii. Aceste rugăciuni şi cântări influenţează întreaga scriere a lui Petru Damaschin şi se încadrează în ea ca într-un râu duhovnicesc lin şi liniştitor, ca într-un mare poem duhovnicesc de remarcabilă frumuseţe şi armonie, de bună mireasmă spirituală, de subţiri analize ale complexelor stări sufleteşti. Nu mai vorbim de încadrarea spiritualităţii unui sfânt ca Maxim Mărturisitorul în larga viziune a recapitulării progresive a tuturor în Hristos, ca o uriaşă Liturghie cosmică.

Teolipt e doar unul dintre cei care dau o expresie teoretică mai accentuată trăsăturii generale a vieţii duhovniceşti răsăritene legate de Biserică. Era obligat la aceasta de diviziunile care se manifestau atunci în viaţa Bisericii.

Dintre faptele legate de activitatea de arhipăstor sau de mitropolit a lui Teolipt, mai amintim că la 1303, când oraşul Filadelfia a fost împresurat de turci, rugându-se lui Dumnezeu, a văzut minunea ca oraşul să fie despresurat datorită apariţiei neaşteptate a unei armate de catalani[14]. Dar activitatea care l-a impus cei mai mult pe Teolipt a fost aceea de mare sfătuitor duhovnicesc al

---

[12] *Ibidem,* pp. 123-129.

[13] J. Meyendorff, *op. cit.,* p. 20.

[14] V. Laurent, „Une princesse byzantine au cloître: Irène-Eulogie Chumnos Paleologue”, în *Échos d'Orient,* t. XIX, 1930, pp. 29-60. Vezi şi *ibid.,* în *Échos d'Orient,* t. XXVI, 1927, p. 147. Cele mai multe date despre viaţa lui Teolipt prezentate în aceste studii sunt luate din panegiricul închinat lui Teolipt de Nichifor Chumnos, tatăl Irinei Chumnos. El e editat de Boissonade în *Anecdota graeca,* t. V, pp. 183-239. Menţionăm că Nichifor Chumnos, un înalt personaj şi umanist bizantin, după călugărirea fiicei sale, s-a călugărit şi el în mănăstirea de bărbaţi restaurată de ea, ca şi soţia lui, care a intrat în mănăstirea de femei, unde era şi fiica ei.

cercurilor societăţii înalte din Constantinopol şi al celor două mănăstiri, una de monahi şi alta de monahii, din acel oraş, cu numele de *Philantropos Soter* (Mântuitorul de oameni iubitor). Aceste mănăstiri au fost reclădite de principesa bizantină Irina Chumnos, măritată cu despotul Ioan Paleologul, care, rămasă văduvă la vârsta de 16 ani, s-a călugărit în 1308 la îndemnul lui Teolipt, intrând în mănăstirea de femei restaurată de ea, ca şi mănăstirea de bărbaţi cu acelaşi nume.

Opera lui Teolipt, socotită „considerabilă" şi până azi rămasă în cea mai mare parte nepublicată, e formată în majoritatea ei din scrierile cuprinse în Cod. Vatic. Ottob. 405, care sunt cuvântări şi îndrumări adresate celor două comunităţi monahale.

S. Salaville a publicat scrisoarea trimisă prinţesei aflată într-o grea criză sufletească după ce a rămas văduvă şi prin care îi recomanda să îmbrăţişeze viaţa monahală[15]. După ce a tuns-o el însuşi în monahism, Teolipt va continua să fie îndrumătorul ei şi al celor două mănăstiri.

Textul mai lung, publicat în *Filocalia greacă* (şi în P.G. 143, col. 381-400) şi tradus în acest volum, este scrisoarea adresată de Teolipt tinerei prinţese de curând călugărită. Ea e o expunere pe scurt a regulilor vieţii ascetice şi se numeşte în Cod. Vatic. Ottob. 405, încep, f. 35 v: τύπος σύντομος ασκητικώ βίω κατάλληλος – *Regulă pe scurt acomodată vieţii ascetice.* În *Filocalia greacă* se numeşte *Cuvânt care lămureşte lucrarea ascunsă în Hristos şi arată pe scurt osteneala vieţuirii călugăreşti.*

Dar în *Filocalia greacă* textul e publicat fără introducerea care se adresează direct prinţesei, şi pronumele feminin al celei căreia se adresează e schimbat cu un pronume masculin. Salaville a publicat această introducere. În ea Teolipt laudă pe Irina care, fiind împărăteasă în lume, a devenit împărăteasă peste patimi[16].

Cu aceste scrisori Teolipt inaugurează seria celorlalte scrieri adresate vieţuitorilor din cele două mănăstiri, după aceea. Teolipt a devenit astfel „unul dintre cei mai celebri sfătuitori duhovniceşti din secolul al XIV-lea"[17].

Între scrierile lui Teolipt cuprinse în Cod. Vatic. Ottob. 405, Salaville numeşte *Despre veghere şi rugăciune* (Περί νήψεως και προσευχής) (Cod. cit. f. 22 v-53 r) şi *Despre liniştire şi rugăciune* (Περί ησυχίας και προσευχής) (Cod. cit., f. 78 v-83 r). Ele sunt mai mult explicări ale rugăciunii decât metode[18].

Într-o altă scriere, *Învăţătura despre îndatoririle vieţii de obşte* (Cod. cit.,

---

[15] S. Salaville, „Une lettre et un discours inedits de Théolèpte de Philadelphie", în *Etudes byzantines,* 1947, pp. 101-115. Scrisoarea se cuprinde în Cod. Ottob. gr. 405.

[16] S. Salaville, „Formes et méthodes...", în *Échos d'Orient,* Jan.-Juin 1940, tome XXXIX, nr. 197-198, pp. 1-25.

[17] *Ibidem*.

[18] *Ibidem,* p. 2.

f. 93 r-105 v), Teolipt arată superioritatea vieţii de obşte faţă de viaţa monahală de unul singur[19]. Teolipt se dovedeşte din nou un preţuitor al vieţii duhovniceşti în Biserică.

Trăind în Constantinopol la începutul secolului al XIV-lea şi desfăşurându-şi activitatea de îndrumător duhovnicesc în cercurile apropiate de curtea împărătească, nu e de mirare că Teolipt a putut fi după 1310 şi înainte de 1317 (aşadar când Palama avea vreo 15-20 ani) unul dintre primii îndrumători ai tânărului Grigorie Palama în viaţa duhovnicească.

Urmând lui M. Jugie, care-i contestă lui Palama în general orice educaţie mai aleasă, Salaville adaugă: „În orice caz (...) nimic nu pare să permită a face pe Teolipt responsabil de aberaţiile reproşate lui Palama"[20]. Reproşate de cine? Salaville omite să spună că reproşurile sunt ale lui Varlaam, Achindin şi Nichifor Gregora, şi nu ale Bisericii, care, dimpotrivă, a condamnat învăţătura acestor trei. În acest caz, „aberaţiile" lui Palama devin, după Salaville, „aberaţiile" Bisericii Ortodoxe.

De fapt, discipola lui Teolipt, prinţesa Irina (Euloghia după numele de călugărie) a luat atitudine împotriva lui Palama după 1340. Dar nu e sigur dacă ar fi făcut aceasta şi Teolipt, în cazul că ar fi trăit, după ce Palama a apărat în scrierile sale rugăciunea inimii practicată de călugării din Athos şi învăţătura despre energiile necreate, implicate în lumina dumnezeiască de care se împărtăşeau practicanţii îndelungaţi ai ei. Dimpotrivă, în faptul că Palama, în chestiunea *Filioque,* susţine şi dezvoltă – în învăţătura despre iradierea luminii dumnezeieşti a Duhului din Hristos în oamenii înduhovniciţi – învăţătura lui Grigorie Cipriotul despre „strălucirea" Duhului Sfânt în Fiul, se arată apropiat de Teolipt, contrar partidei opuse, a lui Varlaam, Achindin, Gregora şi Irina Chumnos.

Teolipt nu avusese ocazia să dezvolte în sfaturile sale în mod direct învăţătura despre lumina dumnezeiască şi despre energiile necreate. Dar ea ni se pare implicată în conţinutul textului său publicat în *Filocalie.* Vom încerca să arătăm aceasta în note.

Teolipt a trăit probabil până pe la 1324-1325[21]. Cele două scrieri ce le dăm în acest volum şi scurta notiţă biografică ce le precedă în *Filocalia greacă* au fost traduse şi în româneşte şi se află, de exemplu, în manuscrisul nr. 9 (secolul al XVIII-lea), f, 33 r-59 r[22], din Biblioteca mănăstirii Neamţ.

---

[19] S. Salaville, „La vie monastique grecque au début du XIV-eme siècle", în *Échos d'Orient,* 1944, pp. 119-125.

[20] S. Salaville, în „Formes et méthodes...", contestă că Teolipt ar fi fost unul dintre primii îndrumători ai lui Grigorie Palama.

[21] H. G. Beck, *op. cit.,* p. 693.

[22] După descrierea Pr. D. Fecioru, *Manuscrisele din Biblioteca Sfintei Mănăstiri Neamţu,* lucrare în manuscris, p. 20.

Cuvânt al lui Teolipt, mitropolitul Filadelfiei, despre ostenelile vieţii călugăreşti

Vieţuirea călugărească este un arbore cu coroană înaltă şi foarte roditor. Rădăcina lui este înstrăinarea de toate cele trupeşti; ramurile sunt neîmpătimirea sufletului şi lipsa oricărei alipiri de lucrurile de care s-a depărtat; iar rodul lui îl constituie dobândirea virtuţilor, dragostea îndumnezeitoare şi bucuria neîntreruptă din acestea[1]. „Căci roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea" şi cele următoare (Gal. 5, 22).

Depărtarea de lume aduce adăpostirea lângă Hristos. Iar lume numesc alipirea de lucrurile supuse simţurilor şi de trup. Cel ce s-a înstrăinat de acestea întru cunoştinţa adevărului se alipeşte de Hristos, câştigând dragostea Lui, pentru care, lepădându-se de toate ale lumii, a cumpărat mărgăritarul de mult preţ, pe Hristos[2].

Ai îmbrăcat pe Hristos prin Botezul mântuitor, ai lepădat întinăciunea prin baia dumnezeiască, ţi-ai câştigat strălucirea harului duhovnicesc şi nobleţea de făptură. Dar ce s-a întâmplat pe urmă? Mai bine zis, ce a pătimit omul din nesocotinţă? Prin alipirea de lume şi-a schimbat trăsăturile dumnezeieşti; din iubirea trupului şi-a stricat chipul. Pâcla gândurilor pătimaşe a întunecat oglinda sufletului, prin care Se arată Hristos, Soarele cunoscut cu mintea[3].

---

[1] Vieţuirea călugărească nu e o vieţuire stearpă, ci ea creşte în conţinut ca un pom înalt şi stufos. Ea creşte din rădăcina desprinderii de cele trupeşti; pe nepătimirea ei de multe feluri, ca pe nişte ramuri ale lipsei de egoism, odrăslesc rodurile virtuţilor ca tot atâtea dăruiri ale vieţii proprii lui Dumnezeu şi altora, dăruiri însufleţite de iubire şi culminând în iubirea ce îndumnezeieşte pe cel ce se dăruieşte. Sunt roduri ce susţin în suflet o bucurie curată şi neîntreruptă, care nu e ca bucuria de lucrurile şi reuşitele lumeşti, mereu întreruptă de lipsa acestor lucruri şi reuşite, sau fără o plinătate de substanţă.

[2] „Lume" nu e numită aici realitatea celor din afară, ci o stare lăuntrică de alipire pătimaşă de lucrurile supuse simţurilor şi de trup. Monahul le foloseşte pe acestea într-o mare libertate şi detaşare spirituală. De aceea le foloseşte în limitele strict necesare vieţii pământeşti, „ca neavând nimic, deşi toate sunt în stăpânirea lor" (2 Cor. 6, 10). Monahul se leapădă de lume numai în sensul că nu se alipeşte ei ca singurei sau ultimei realităţi. Dezlipirea aceasta de lume se face pentru Hristos, întrucât monahul ştie că în Hristos are asigurată o viaţă netrecătoare şi infinit mai bogată decât cea pe care i-o poate da lumea. În sensul acesta dezlipirea de lume e dezlipire întru cunoştinţa adevărului. Cel ce se dezlipeşte de lume pentru Hristos e ca cel ce a aflat mărgăritarul de mult preţ, infinit mai preţios decât toată lumea şi decât orice avuţie. Dar în Hristos lumea nu e pur şi simplu negată, ci regăsită în strălucirea ei adevărată, care îi vine din El.

[3] Prin harul Botezului credinciosul a recâştigat strălucirea spirituală care pune în

Tu ţi-ai pironit sufletul de frica lui Dumnezeu, ai cunoscut întunecimea neorânduielii lumeşti, ai înţeles împrăştierea cugetării pricinuite de zgomote, ai văzut alipirea deşartă a oamenilor din viaţa mult tulburată, ai fost rănit de săgeata dragostei în vremea liniştirii, ai căutat pacea gândurilor, căci ai auzit: „Caută pacea și o urmăreşte pe ea" (1 Petru 3, 11); ai dorit odihna ei, fiindcă ai auzit: „Întoarce-te, suflete al meu, la odihna ta" (Ps. 114, 7). Pentru aceasta ai înţeles că nobleţea pe care ai primit-o în Botez prin har, dar ai lepădat-o cu voinţă prin patimi în lume, trebuie să ţi-o recâştigi prin voinţa cea bună. De aceea ai păşit la lucru, intrând în sfânta mănăstire şi îmbrăcând cinstitele veşminte ale pocăinţei și făgăduind din suflet rămânerea în ea până la moarte.

Astfel ai făcut o a doua învoială cu Dumnezeu: prima, intrând în viaţa de aici, iar a doua, grăbindu-te spre sfârşitul vieţii de aici. Atunci te-ai alipit lui Hristos prin credinţă, acum te-ai alipit lui Hristos prin pocăinţă. Acolo ai aflat har, aici ţi-ai luat o datorie[4]. Atunci fiind prunc, n-ai simţit vrednicia ce ţi s-a dat, măcar că pe urmă, crescând, ai cunoscut mărimea darului și că porţi frâu la gură. Acum, petrecând în cuget desăvârşit, cunoşti puterea datoriei ce ţi-ai luat. Ia seama ca nu cumva, nesocotind şi această făgăduinţă, să fii aruncat ca un vas spart cu totul în întunericul cel mai din afară, unde este plângerea și scrâşnirea dinţilor. Căci în afară de calea pocăinţei nu e altă cărare ce duce la

---

lumină frumuseţea originară a demnităţii sale de făptură a lui Dumnezeu. Această strălucire nu e despărţită de strălucirea adusă de har, ci harul însuşi redă firii noastre strălucirea ei, aşa cum raza soarelui, luminând faţa lucrurilor, le arată frumuseţea lor. Firea noastră a fost creată ca o oglindă transparentă prin care să se vadă Dumnezeu, lumina infinită a sensurilor nesfârşit de bogate şi de adânci. În însăşi calitatea ei de făptură a lui Dumnezeu se reflectă lumina Lui, sau se cuprinde capacitatea reflectării ei. Botezul i-a redat această legătură cu Dumnezeu prin har şi deci a reactivat capacitatea reflectării luminii Lui. Dacă ar fi rămas aşa cum a fost creată, în legătură cu Dumnezeu, nu numai trupul ar fi fost transparent pentru suflet, ci şi sufletul pentru Dumnezeu, aşa cum o persoană omenească alipită prin iubire de o alta e transparentă pentru aceea. Dar gândurile pătimaşe sau egoiste, prin care omul se întoarce spre sine ca şi cum ar fi unica realitate, au pus o pâclă pe această transparenţă a sufletului şi prin aceasta şi a trupului pentru Dumnezeu.

[4] Dacă pentru primirea harului Botezului şi deci a strălucirii originare, ca reflectare a lui Dumnezeu, a fost necesară din partea omului făgăduinţa credinţei în Hristos, ca deschidere spre El, sau credinţa că prin omenitatea lui Hristos iradiază toată lumina lui Hristos, făcându-se accesibilă nouă, la activarea acestui har, acoperit de pâcla patimilor egoiste, omul contribuie cu o nouă făgăduinţă, cu făgăduinţa pocăinţei, la care unii se angajează pentru toată viaţa în forma făgăduinţei monahale. Astfel călugăria nu e decât o punere statornică în deplină lucrare a harului Botezului, o asumare a datoriei de împreună-lucrare deplină a omului cu acel har. Ea deschide calea nu numai spre o vieţuire cu Hristos în lume, ci şi spre vieţuirea anticipată cu Hristos în viaţa viitoare, printr-o anumită depăşire a vieţuirii în lumea aceasta.

mântuire[5].

Ascultă ce-ţi spune David: „Pe Cel preaînalt L-ai pus scăpare ţie” (Ps. 90, 9). Şi dacă ţi-ai ales viaţa după Hristos, cea plină de asprimi, nu vor veni la tine relele din viaţa lumească; nu se va ţine de tine, care ţi-ai ales să te pocăieşti, dragostea de bani, desfătarea, cinstirea, podoaba, neînfrânarea simţurilor; nu vor stărui înaintea ta înălţările nelegiuite ale cugetului, robia minţii, nestatornicia gândurilor şi orice altă rătăcire şi zăpăceală de bunăvoie; nici dragostea de părinţi, de fraţi, de prieteni, de rudenii nu te va mai întâmpina pe tine; nu se va mai sălăşlui în tine nici dorul de întâlniri şi de convorbiri fără rost şi fără trebuinţă. De vei iubi dezlipirea lăuntrică de acest trup şi suflet, biciul durerii nu se va mai apropia de sufletul tău şi săgeata întristării nu va mai răni inima ta, nici nu va mai posomorî faţa ta. Căci cei ce s-au desfăcut de obişnuinţa plăcerii şi au lepădat împătimirea faţă de toate cele spuse au tocit acele întristării. Fiindcă Hristos Se arată sufletului care se nevoieşte şi toarnă în inimă bucurie negrăită, iar bucuria duhovnicească nu o poate răpi niciuna dintre desfătările sau necazurile lumii[6]. Cugetări bune, amintiri mântuitoare, înţelegeri dumnezeieşti şi cuvinte de-ale înţelepciunii slujesc celui ce se nevoieşte şi-l păzesc pe el în toate căile faptelor sale după Dumnezeu. De aceea el calcă peste toată pofta neraţională şi mânia grăbită, ca peste aspidă şi vasilisc şi peste urgie ca peste un leu, şi peste plăcere ca peste un balaur (Ps. 90, 13). Iar pricina stă în aceea că toată nădejdea sa, desfăcând-o de la oameni şi de la lucrurile amintite, şi-a legat-o de Dumnezeu şi se îmbogăţeşte în cunoştinţa de Dumnezeu şi pururea cheamă cu mintea pe Dumnezeu în ajutorul său: „Că întru Mine, zice, a nădăjduit şi-l voi izbăvi pe el; îl voi acoperi pe el, că a cunoscut numele Meu; striga-va către Mine şi-l voi auzi şi nu numai că-l voi izbăvi pe el de cei ce-l necăjesc, ci-l voi şi slăvi pe el” (Ps. 90, 15)[7].

Vezi luptele celor ce se nevoiesc după Dumnezeu şi cununile lor?

---

[5] Aceasta nu înseamnă că nu e pocăinţă şi deci mântuire în afara vieţii călugăreşti. Ea face doar mai uşoară o vieţuire în pocăinţă, cum arată autorul în continuare.

[6] Încă Sf. Maxim Mărturisitorul spusese că dulceţile trupului produc întristările sufletului, şi întristările trupului produc bucuriile sufletului; sau că plăcerea trupului e urmată de durere. Teolipt recomandă şi el ocolirea plăcerilor trupeşti ca leac împotriva întristărilor inimii. Dar el precizează îndată că bucuria sufletească a celui ce ocoleşte plăcerile trupeşti nu apare în baza unei legi naturale a contradicţiei, ci prin faptul că cel ce ocoleşte aceste plăceri face aceasta dintr-o alipire la Hristos. De aceea, Hristos e Cel ce-i dă lui bucurie, sau gândul că prin aceasta a făcut ceea ce place lui Hristos, arătând că-L iubeşte pe El mai mult decât pe toate. Hristos, ca Persoană iubitoare plină de viaţă, îi dă prin alipirea de El o bucurie care copleşeşte durerea trupească.

[7] S-ar putea ca aici să se facă aluzie la rugăciunea lui Iisus, prin care se ţine neîntrerupt în amintire numele Lui. Prin aceasta vine în suflet nu numai o bucurie, ci şi o putere de a se reţine de la plăcerile inferioare şi de a stăpâni pofta şi mânia, care tulbură vederea clară a sufletului.

Sârguieşte-te, deci, să faci din chemare faptă[8]. Şi precum te-ai însingurat cu trupul, lepădând până şi gândurile lucrurilor, precum ţi-ai schimbat portul, depărtează şi vorbele şi pe cei ce-ţi sunt aproape după neam[9]. Căci de nu vei scăpa de împrăştierea în cele din afară, nu te vei ridica împotriva celor ce te pândesc dinăuntru. Şi de nu vei birui pe cei ce te războiesc în cele văzute, nu vei răpune pe viclenii cei nevăzuţi[10].

Iar când vei face să înceteze împrăştierile din afară şi vei părăsi gândurile din lăuntru, mintea ţi se va ridica la lucrurile şi la cuvintele Duhului; şi în loc de obişnuinţa cu rudeniile, vei deprinde chipurile virtuţii; în loc de vorbele deşarte, născute din taifasul cu lumea, sufletul îţi va fi luminat şi înţelepţit de meditarea şi dezvăluirea cuvintelor dumnezeieşti ce se mişcă în cugetare[11]. Descătuşarea simţurilor se face lanţ sufletului, iar înlănţuirea simţurilor aduce eliberarea sufletului[12].

Apusul soarelui aduce noaptea; retragerea lui Hristos din suflet aduce întunericul patimilor şi fiarele cele nevăzute îl sfâşie. Când răsare soarele, fiarele se strâng în ascunzişurile lor; răsare Hristos pe cerul cugetului care se roagă, şi toată alipirea lumească se depărtează şi dragostea de trup dispare, iar mintea porneşte la lucrul ei, adică la meditarea celor dumnezeieşti, până seara (Ps. 103, 21-24), neîntrerupând lucrarea legii duhovniceşti nicio clipă şi nesăvârşind-o numai cu măsură, ci până la sfârşitul vieţii acesteia şi până la ieşirea sufletului din trup[13]. Aceasta o arată şi prorocul, care zice: „Cât am iubit

---

[8] Viaţa călugărească este aleasă pe baza unei chemări de la Dumnezeu. Cel ce a ascultat de această chemare trebuie să prelungească în fapte răspunsul său afirmativ. Numai aşa răspunsul la chemarea lui Dumnezeu este deplin.

[9] Călugărul trebuie să se însingureze nu numai cu trupul, ci şi cu sufletul faţă de cele din afară. De aceea trebuie să golească sufletul şi de înţelesul lucrurilor, să uite şi vorbele fără rost.

[10] Făcând pe om să se împrăştie în cele din afară, duşmanul pune stăpânire pe interiorul lui, de care a uitat. De aceea, prin veghere călugărul trebuie să fie atent mereu la cele ce se petrec în lăuntrul său, ferindu-se de a se pierde în tot felul de gânduri necuvenite, provocate de lucrurile şi de împrejurările din afară, sau de amintiri ale unor lucruri şi împrejurări necuvenite.

[11] Dar ferirea de împrăştierile spre cele din afară şi de gândurile corespunzătoare din lăuntru nu înseamnă o golire a sufletului de orice conţinut şi năzuinţă, ci o ridicare a minţii, adică a părţii celei mai înalte a sufletului, la realităţile şi cuvintele Duhului, adâncindu-se în înţelesurile lor nesfârşite. Meditarea la aceste cuvinte va lumina sufletul şi-l va înţelepţi.

[12] Teolipt rezumă aici cele spuse înainte despre trebuinţa închiderii simţurilor îndreptate spre cele din afară, pentru a descătuşa aripile sufletului spre înălţarea în orizontul nesfârşit al celor dumnezeieşti.

[13] E recomandată rugăciunea care cheamă şi aduce pe Hristos, Soarele luminii cunoscute cu mintea, Cel ce alungă întunericul patimilor. Rugăciunea aceasta trebuie

legea Ta, Doamne, toată ziua m-am îndeletnicit cu ea” (Ps. 118, 97). El numeşte „ziuă” tot răstimpul vieţii de aici a fiecăruia.

Opreşte, aşadar, vorbirile despre cele din afară şi luptă-te cu gândurile din lăuntru până ce vei afla locul rugăciunii curate şi casa în care locuieşte Hristos, Care te luminează şi te îndulceşte prin cunoştinţa şi sălăşluirea Lui[14]; şi te pregăteşte ca să socoteşti necazurile pentru El bucurie, iar plăcerile lumeşti să le ocoleşti ca pe un absint (ca pe o băutură amară).

Vânturile ridică valurile mării şi dacă nu încetează vânturile, nu se domolesc valurile şi nu se linişteşte marea. La fel duhurile răutăţii răscolesc în sufletul celui neatent amintirea părinţilor, a fraţilor, a rudeniilor, a celor apropiaţi, a ospeţelor, a serbărilor, a teatrelor şi a tuturor celorlalte închipuiri ale plăcerii şi poruncesc vederii, limbii şi trupului întâlnirea cu ele. Prin aceasta şi ceasul de faţă se topeşte în deşert şi cel care va veni, când vei petrece singur în chilie, se va risipi în amintirile celor văzute şi grăite. Şi aşa viaţa monahului trece fără folos în ocupaţii lumeşti, care îşi sapă amintirile lor în cugetare, precum picioarele omului îşi sapă urmele în zăpada pe care o calcă.

Dacă dăm fiarelor mâncare, când le vom omorî pe ele? Şi dacă petrecem în lucruri şi gânduri de-ale dragostei şi obişnuinţei neraţionale, când vom omorî cugetul trupesc? Când vom trăi viaţa cea după Hristos, pe care am făgăduit-o? Urma picioarelor în zăpadă se şterge când răsare soarele sau dispare când se revarsă apa. Iar amintirile săpate în cuget de aplecarea şi de faptele iubirii de plăcere sunt şterse de Hristos, Care răsare în inimă prin rugăciune, şi de ploaia lacrimilor din umilinţă[15]. Deci monahul care nu lucrează potrivit raţiunii, când va şterge închipuirile de mai înainte din cugetare? Fapta virtuţilor se întipăreşte în trup când vei părăsi obişnuinţa

---

făcută fără nici cea mai mică întrerupere până la sfârşitul vieţii. Este evident că aceasta e rugăciunea neîncetată a lui Iisus, Care Se sălăşluieşte în sufletul care practică această rugăciune, înconjurat de lumină. Fără să indice propriu-zis metoda rugăciunii neîncetate, Teolipt dă o explicare a faptului că prin această rugăciune Se sălăşluieşte Hristos cu lumina Lui în suflet. Căci dacă din orice persoană bună iradiază o lumină, cu atât mai bogată e lumina ce izvorăşte din Hristos cel atotbun.

[14] Aici Teolipt aminteşte în mod direct „rugăciunea curată”, curată de orice gânduri străine de ea; ba chiar de locul unde se face, ca locul cel mai din lăuntru al nostru. E vorba de inima care este în acelaşi timp casa în care Se sălăşluieşte Hristos cu lumina ce iradiază din El.

[15] Se afirmă iarăşi arătarea lui Hristos în inimă prin rugăciune. Dar Teolipt socoteşte că această rugăciune trebuie să fie însoţită de lacrimile de umilinţă, sau de străpungere. E o rugăciune plină de simţirea păcătoşeniei proprii şi a pocăinţei pentru păcate. De aceea se cere în ea mila lui Hristos: „Doamne Iisuse Hristoase, miluieşte-mă pe mine, păcătosul”. Numai simţirea puternică a păcătoşeniei şi a pocăinţei pentru păcatele săvârşite şi cererea continuă a milei lui Hristos, care aduce în suflet prezenţa Lui, şterge din cugetare chipurile ispititoare ale fostelor păcate.

lumească, iar amintirile bune şi cuvintele dumnezeieşti se întipăresc în suflet când vei şterge prin rugăciuni neîntrerupte ce se deapănă în cugetare, cu umilinţă fierbinte, amintirile faptelor de mai înainte. Căci lumina amintirii credinţei în Dumnezeu şi zdrobirea inimii rad ca un brici amintirile păcătoase[16].

Ia pildă de la înţelepciunea albinelor. Acelea, ştiind că roiul viespilor le dă târcoale, rămân înăuntrul stupului şi scapă de vătămarea atacurilor acelora. Socoteşte întâlnirile deşarte ca nişte viespi şi fugi de ele cu toată sârguinţa şi rămâi în adăpostul mănăstirii, şi de aici încearcă iarăşi să pătrunzi în cetăţuia cea mai din lăuntru a sufletului, care este casa lui Hristos, în care se vede pace, bucurie şi linişte. Căci Hristos, Soarele cunoscut cu mintea, trimite aceste daruri ca pe nişte raze şi le dă sufletului care-L primeşte pe El cu credinţă şi cu iubire de bunătate, ca pe o răsplată[17].

---

[16] Aici Teolipt vorbeşte nu de o singură rugăciune neîncetată, ci de „rugăciuni neîntrerupte". Dar poate fi vorba de aceeaşi rugăciune neîncetată. El cere din nou ca rugăciunea să se facă cu simţirea fierbinte a umilinţei sau a străpungerii inimii. Numai în acest caz cuvintele rugăciunii sau alte cuvinte dumnezeieşti şi amintirile lor şi ale înţelesurilor lor se vor întipări prin repetiţie, în mod lucrător, în sufletul înmuiat de ele şi de umilinţa care le însoţeşte, după ce vor fi şters amintirile de caracter ispititor ale faptelor păcătoase de mai înainte. Cugetarea nu poate fi neutră şi statică. În ea se întipăresc cuvintele şi amintirile faptelor repetate, bune sau rele, cu forţa lor, care o mişcă în direcţia corespunzătoare lor. Una dintre aceste două categorii şterge cealaltă categorie. Dar sigur că, până la predominarea deplină a uneia dintre cele două categorii, are loc o mişcare contradictorie, o sfâşiere în suflet. Când cuvintele dumnezeieşti şi înţelesurile lor se întipăresc în mod exclusiv în inima înmuiată sau zdrobită de umilinţă şi de iubirea lui Dumnezeu, şi prin aceasta deschisă total lui Dumnezeu, o lumină clară, opusă întunericului în care orbecăie, plin de amintirile ispititoare ale păcatelor, îşi face loc în ea. Lumina care umple atunci inima nu e, după explicările lui Teolipt, o lumină a cunoaşterii teoretice, ci a simţirii evidente şi iubitoare a prezenţei lui Hristos; orizontul deschis de acea lumină e un orizont al comuniunii cu Hristos, în care inima a intrat ieşind din îngustimea închisorii în limitele eului propriu, e un orizont al vieţii, al curăţiei, al bucuriei, al păcii.

[17] Acest orizont se deschide părţii celei mai din lăuntru a sufletului, în care nu poate pătrunde cugetarea până ce nu se şterg din ea amintirile ispititoare ale poftelor păcătoase, preocupate de plăceri egoiste. Acestea ţin sufletul nu numai închis în limitele lui, ci şi în zona cea mai de suprafaţă, unde se produc acele plăceri. Scăpată de ele, cugetarea pătrunde prin rugăciunea neîncetată, deci stăruitoare, sau prin pomenirea neîncetată a numelui lui Iisus, făcută cu căldura umilinţei, în partea cea mai din lăuntru şi capabilă de cea mai mare simţire a sufletului, sau în inimă, care este casa lui Hristos, deschizând această casă pentru Hristos prin însăşi intrarea sa în ea. Numai deschizând sau actualizând aceste potenţe de simţire ale inimii, cugetarea se întâlneşte acolo cu Hristos. Numai acolo Hristos, Soarele mai presus de simţuri şi de înţelegere, îşi dăruieşte sufletului care L-a primit la Botez cu credinţă razele Lui

Deci, şezând în casă, pomeneşte pe Dumnezeu, ridicându-ţi mintea de la toate şi aruncând-o spre Dumnezeu fără de glas. Şi toată simţirea inimii vars-o înaintea Lui şi lipeşte-te prin dragoste de El[18]. Căci pomenirea lui Dumnezeu este vederea lui Dumnezeu, Care atrage privirea şi dorinţa minţii spre El şi o învăluie în lumina din jurul Lui[19]. Întorcându-se mintea spre Dumnezeu, după ce opreşte toate înţelesurile care dau chip lucrurilor, Îl priveşte în afară de orice chip[20]. Şi în neştiinţa care covârşeşte orice cunoştinţă, din pricina slavei neapropiate, i se umple vederea de lumină[21]. Fără să cunoască pe Cel văzut, din pricina neputinţei de a-L cuprinde, Îl cunoaşte din pricina adevărului Celui ce

---

dătătoare de lumină, de căldură duhovnicească, de pace, de iubire, de bucurie. Din nou Teolipt spune că Hristos Se iveşte în acel interior intim al omului numai când sufletul îl primeşte cu credinţă şi cu iubire de bunătate, sau de bunătate echivalentă cu frumuseţea (cu filocalia).

[18] Teolipt cere atât pomenirea lui Dumnezeu, cât şi avântarea minţii spre Dumnezeu, fără de glas. Cum se pot împăca acestea două? Numai aşa: că mintea poate gândi la Dumnezeu fără cuvinte. Aceasta e aşa-zisa „rugăciune pur gândită" (μονολόγιστος ευχή). Ea cere o deosebită concentrare a minţii la Dumnezeu. O rugăciune rostită prin cuvinte poate deveni adesea o rugăciune formală, numai cu buzele, o rugăciune care se repetă prin obişnuinţă, mintea omului despărţindu-se de ea şi lăsându-se prinsă în alte gânduri. O rugăciune pur gândită ţine însă mintea întreagă concentrată în ea. În această rugăciune mintea este şi rămâne strâns lipită de Dumnezeu. Puterea acestei strânse alipiri de Dumnezeu îi vine însă minţii din simţirea unei mari iubiri a inimii faţă de El. Toată simţirea de care e capabil credinciosul prin inima lui se varsă sau se îndreaptă spre Dumnezeu.

[19] Dar simţirea inimii faţă de Dumnezeu e provocată, la rândul ei, de vederea Lui duhovnicească (înţelegătoare). Prin vederea aceasta Însuşi Dumnezeu atrage cugetarea minţii şi simţirea inimii spre El şi le umple de lumina Lui. Astfel, stăruirea gândului la Dumnezeu, sau pomenirea Lui neîncetată, e pricinuită de vederea Lui sau vederea Lui e pricinuită de pomenirea Lui neîncetată.

[20] Vederea lui Dumnezeu este însă mai presus de orice chip. Căci chipul este expresia unui înţeles, care şi el defineşte, pune nişte hotare. Dumnezeu este însă mai presus de orice definire, de orice hotărnicire, deci de orice chip sau înţeles.

[21] Dar această vedere a lui Dumnezeu e totuşi o vedere reală, căci Dumnezeu este real. Ea e cunoştinţă reală. Sufletul nu experiază un gol, ci o prezenţă, o plenitudine deosebită de el. Aceasta e o cunoştinţă ce depăşeşte orice cunoştinţă. Ea se numeşte necunoştinţă în sens de depăşire (καθ' υπεροχήν); sufletul e copleşit de experienţa prezenţei lui Dumnezeu. Aceasta deosebeşte prezenţa lui Dumnezeu şi cunoaşterea Lui de orice altă prezenţă şi cunoaştere. Şi totuşi această cunoştinţă, mai presus de orice cunoştinţă care defineşte, se datoreşte slavei Lui inaccesibile. Acesta e un al doilea paradox. Iar un al treilea e că slava aceasta, deşi nu se poate defini în ea însăşi, umple de strălucire privirea celui ce caută la ea. O analogie avem în faptul că slava unei persoane umane sau bunătatea ce iradiază din ea ne e aproape şi totuşi nu o putem defini, deşi ea ne pătrunde.

există propriu-zis și e singur mai presus de existență[22]. Hrănindu-și dragostea și întărindu-și sârguința cu bogăția bunătății ce izvorăște de acolo, se învrednicește de odihnă și fericire nesfârșită[23].

Acestea sunt semnele pomenirii cu osârdie deplină. Iar rugăciunea este *convorbirea cugetării cu Domnul,* cuvintele rugăciunii străbătând la Dumnezeu împreună cu mintea întinsă întreagă spre El. Căci înțelegerea rostind necontenit numele Domnului și mintea urmărind atentă și cu limpezime chemarea numelui dumnezeiesc, lumina cunoștinței lui Dumnezeu umbrește tot sufletul ca un nor luminos[24]. Pomenirii lui Dumnezeu cu osârdie îi urmează dragostea și bucuria. „Adusu-mi-am aminte de Dumnezeu, zice, și m-am veselit” (Ps. 76, 3). Iar rugăciunea curată e urmată de cunoștință și umilință. „În ziua în care Te voi chema pe Tine, zice, iată am cunoscut că Dumnezeu meu ești Tu” (Ps. 55, 9). „Jertfa lui Dumnezeu, duhul umilit” (Ps. 50, 18). Căci mintea și cugetul ce se înfățișează lui Dumnezeu printr-o simțire puternică și printr-o rugăciune fierbinte sunt urmate și de umilința

---

[22] Se operează cu noțiuni de ale lui Dionisie Areopagitul. Dar ele primesc aici o aplicare practică, devin trăite. Dumnezeu e mai presus de existență, deci transcendent modului nostru de a fi, care e simplu existent sau precar existent, și cunoașterii noastre care e capabilă să cuprindă numai acest fel de existență, cunoaștere care are și ea ceva precar, fragil, nesigur în ea. Supraexistența lui Dumnezeu e totuși experiată, dar ca o realitate ferm și infinit existentă, ca o realitate care ne copleșește și a cărei experiență este indefinibilă. Dumnezeu Se impune prin experiență ca supremul adevăr, ca adevărul prin excelență, ca adevărul pur și simplu, ca singurul adevăr în sensul propriu al cuvântului. Și simțim că tot El ne dă și puterea să-L sesizăm ca atare, deoarece noi nu avem în existența noastră precară organul capabil să sesizeze existența mai presus de existența noastră.

[23] Sufletul ajuns prin dar la această experiență a lui Dumnezeu are totul. Nimic nu-l atrage mai sus. El se află într-o săturare deplină a setei sale de cunoaștere, într-o odihnă a tuturor tensiunilor sale, într-o fericire nesfârșită. El nu se plictisește cu ceea ce experiază, pentru că realitatea aceea nu are hotar, nu poate fi definită. De aceea nu caută să treacă mai sus, căci nu e graniță peste care să poată trece mai sus, nici să coboare pentru a repeta aventura urcușului la mai multul pe care l-a părăsit, în sens origenist sau antroposofic.

[24] Cuvintele rugăciunii ating pe Dumnezeu pentru că mintea însăși Îl atinge. Nu mai e niciun interval între mintea care vorbește cu Dumnezeu în rugăciune și El Însuși. Dar dispariția intervalului nu se datorește unui act de depășire fizică a Lui, ci unei alipiri depline a cugetării, a înțelegerii și a iubirii de Dumnezeu. Dumnezeu umple cu prezența Sa înțelegerea și simțirea minții, înțelegerea e totodată experiență a prezenței Celui înțeles. Și ea e neîntreruptă. Ea e o lumină a cunoștinței care învăluie sufletul ca un nor luminos, care-l pătrunde în întregime și-l face întreg luminos. Dar sufletul are conștiința clară că această lumină nu se naște din el, ci izvorăște din Dumnezeu cel personal, infinit și transcendent (Ieș. 40, 32).

sufletului[25]. Iar dacă mintea, cuvântul şi duhul aleargă şi cad înaintea lui Dumnezeu, cea dintâi prin luare-aminte, cel de-al doilea prin chemare, iar cel de-al treilea prin umilinţă şi dragoste, întreg omul din lăuntru liturghiseşte Domnului[26]. „Să iubeşti, zice, pe Domnul din toată inima ta” (Deut. 6, 5).

Dar vreau să ştii şi aceasta: nu cumva socotind că te rogi, să umbli departe de rugăciune, să te osteneşti fără câştig şi să alergi în deşert. Aceasta se întâmplă la cântarea cu gura, când mintea e purtată în altă parte şi e împărţită între patimi şi lucruri, încât se întinează şi înţelesul cântării. Dar aceasta se întâmplă şi cugetării. Căci adeseori străbătând aceasta cuvintele rugăciunii, mintea nu o însoţeşte şi nu se aţinteşte spre Dumnezeu, cu Care se face convorbirea rugăciunii, ci e abătută pe furiş de anumite gânduri. Atunci cugetarea spune din obişnuinţă cuvintele, iar mintea lunecă de la cunoştinţa lui Dumnezeu. Ca urmare, şi sufletul se arată fără înţelegere şi fără aşezare, întrucât mintea s-a împrăştiat în niscai năluciri sau spre cele ce e furată sau voieşte. Iar nefiind de faţă cunoştinţa în rugăciune şi cel ce se roagă neînfăţişându-se Celui căruia I se roagă, cum se va îndulci sufletul? Şi cum se va veseli inima care se face că se roagă, dar nu face rugăciunea adevărată?[27].

---

[25] De Dumnezeu nu se poate apropia cineva cu o speculaţie teoretică, ci cu o inimă străpunsă de conştiinţa micimii şi păcătoşeniei proprii. În starea aceasta se experiază prezenţa lui Dumnezeu, pătrunzând prin rănile unei astfel de inimi străpunsă prin toate locurile. Într-o astfel de inimă Dumnezeu pătrunde cu razele iubirii Sale blânde, tămăduitoare şi curăţitoare.

[26] Avem aici o definiţie a Liturghiei lăuntrice demnă de reţinut. Ea e o predare a omului întreg lui Dumnezeu, prin atenţie încordată, prin chemare aprinsă de dor (epicleză) şi prin străpungerea şi umilinţa întregii fiinţe.

[27] S-ar părea că aici avem un ecou al metodei celor trei moduri ale rugăciunii, care circula în acel timp şi era atribuită de unii Sfântului Simeon Noul Teolog, fără să fie de fapt a lui. Ea a fost publicată în limba greacă veche de J. Hausherr S. J., *La méthode de l'oraison hésychaste,* în „Orientalia Christiana Periodica”, vol. IX, 2, nr. 36, 1927, pp. 102-209, iar în neogreacă în *Filocalia* şi în P.G. 120, 701-710; vezi elemente noi despre ea la Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama,* Sibiu, 1938, p. 45 ş.u. Dar la Teolipt distincţia între cele trei moduri e mult mai clar expusă. După el, există o rugăciune făcută numai cu buzele, neînsoţită de cugetare, apoi o rugăciune care e însoţită de cugetare, dar cugetarea rămâne la înţelesul logic al cuvintelor; şi, în sfârşit, o rugăciune în care mintea însăşi se scufundă în experienţa prezenţei lui Dumnezeu. Teolipt face o deosebire între cugetarea care rămâne la conţinutul cuvintelor în el însuşi, şi între experienţa lui Dumnezeu Însuşi ca Persoană prezentă de către mintea intrată într-o stare de sensibilitate, de umilinţă, de străpungere, de conştiinţă a păcătoşeniei şi de pocăinţă neîncetată. Ea e întâlnire între persoana umană, care are totul de la Dumnezeu, şi Persoana lui Dumnezeu, Care dă totul. Câtă vreme mintea se mişcă numai între ideile despre Dumnezeu, se comportă ca una care-L manipulează ca pe un obiect, plină de încredere în puterile ei de cunoaştere, dar în fond rămânând departe de realitatea dumnezeiască. Numai rugăciunea făcută cu mintea îndulceşte cu

„Veseli-se-va, zice, inima celor ce caută pe Domnul” (Ps. 104, 3). Dar pe Domnul Îl caută cel ce se apropie de Dumnezeu cu tot cugetul şi cu inimă fierbinte şi înlătură tot gândul lumii, pentru cunoştinţa şi dragostea lui Dumnezeu, care răsare din rugăciunea neîncetată şi curată[28].

Pentru a lămuri mai bine vederea minţii prin pomenirea lui Dumnezeu şi preţul ce-l are rugăciunea curată în cuget, mă voi folosi de ochiul şi limba trupului ca icoane. Căci ceea ce este pentru ochi pupila şi pentru limbă rostirea cuvântului, aceea este pentru minte pomenirea lui Dumnezeu şi pentru cugetare rugăciunea[29]. Precum ochiul, prinzând lucrul văzut cu simţirea văzului, nu dă niciun glas, dar prin experienţa vederii primeşte cunoştinţa lucrului văzut, aşa şi mintea, apropiindu-se prin pomenire cu dragoste de Dumnezeu şi alipindu-se de El cu simţire fierbinte şi întru tăcerea celei mai simple înţelegeri, e învăluită de lumina dumnezeiască, primind arvuna strălucirii viitoare[30]. Şi precum limba, rostind cuvinte, descoperă voia nevăzută

---

adevărat sufletul şi inima, umplându-le de puterea şi de bunătatea Lui, cum spune Teolipt.

[28] Rugăciunea curată e cea de al treilea fel, pentru că s-a curăţat chiar şi de înţelesurile logice ale cuvintelor, întrucât cel ce se roagă s-a întâlnit faţă către faţă cu Dumnezeu, ca de la persoană la persoană, fără intervalul niciunor gânduri între ele. Mai bine zis, în această rugăciune cugetarea sau înţelegerea e ridicată la Dumnezeu ca la unicul şi singurul conţinut viu, personal, indefinit şi infinit al ei. Ea a ieşit din starea de separaţie de Dumnezeu; de aceea nu mai e numai o minte care cugetă la Dumnezeu, ci o persoană plină de dragoste faţă de altă persoană, care este Dumnezeu, dragoste care se produce şi se manifestă din plin numai în întâlnirea unei persoane cu o alta, în cazul de faţă a întâlnirii persoanei umane cu Dumnezeu ca Persoană.

[29] Precum ochiul vede prin pupilă şi precum limba se exprimă prin cuvânt, aşa mintea vede pe Dumnezeu prin pomenirea Lui, şi cugetarea o articulează prin rugăciune. Vedem din nou cum Teolipt face o deosebire între mintea care intuieşte prezenţa lui Dumnezeu ca întreg, ca Persoană, şi între cugetarea în care mintea se ramifică în acte îndreptate spre înţelesuri parţiale, definite separat, de sine stătătoare, deplin exprimabile. În minte se deapănă amintirea lui Dumnezeu ca Persoană, e adusă sau ţinută prezenţa Lui ca Persoană, pe când în cugetare se înşiră înţelesurile cuvintelor rugăciunii care se referă la diferite însuşiri şi binefaceri ale lui Dumnezeu. Dar pomenirea aceluiaşi Dumnezeu cu mintea în starea de rugăciune şi meditarea la diferitele înţelesuri ale Lui cuprinse în cuvintele rugăciunii trebuie să meargă împreună. Când cugetarea se desparte de minte şi mintea de căldura inimii, rugăciunea nu mai e o experienţă emoţională a prezenţei lui Dumnezeu ca Persoană iubitoare şi vrednică de nesfârşită iubire.

[30] Mintea nu e un organ de cunoaştere teoretică a lui Dumnezeu, ci de experienţă emoţională, dar şi de înţelegere nedivizată a lui Dumnezeu, nedivizată în noţiuni şi mai presus de cuvânt. Această experienţă nemijlocită a prezenţei lui Dumnezeu echivalează cu experienţa luminii Lui, ca arvună a luminii viitoare, care va fi manifestarea deplinei Lui prezenţe iubitoare.

a minţii, celui ce ascultă, aşa şi cugetarea, vestind scurtele silabe ale cuvintelor rugăciunii, des şi fierbinte, descoperă cererea sufletului, lui Dumnezeu, Care ştie toate, prin stăruirea în rugăciune şi prin frângerea statornică a inimii. Iar frângerea inimii deschide inima Iubitorului de oameni şi face inima rugătorului să primească mântuire bogată[31]. Căci „inima înfrântă şi smerită Dumnezeu nu o va urgisi" (Ps. 50, 18). Şi te va călăuzi la rugăciunea curată.

Aşa se întâmplă şi cu împăratul de pe pământ. Când te apropii de el şi te înfăţişezi cu trupul, dacă te rogi cu gura şi cauţi cu ochiul la el, îţi atragi bunăvoinţa împărătească. Fă şi tu aceasta, fie în obştea bisericii, fie în singurătatea chiliei. Adunându-te cu fraţii în Domnul, precum I te înfăţişezi cu trupul şi-I aduci cântare cu gura, aşa ţine-ţi şi mintea atentă la cuvinte şi la Dumnezeu. Prin aceasta mintea va şti cu cine vorbeşte şi se întâlneşte[32]. Căci dacă cugetarea se îndeletniceşte în chip încordat cu rugăciunea, inima se învredniceşte de o bucurie ce nu poate fi răpită şi de o pace de negrăit. Iar dacă şezi în chilie singur, lipeşte-te de rugăciunea cea din cugetare, cu minte trează şi cu duh zdrobit. Şi vederea te va umbri pe tine prin trezvie şi cunoştinţă şi se va sălăşlui în tine prin rugăciune; iar înţelepciunea se va odihni în tine prin umilinţă, izgonind plăcerea neraţională, şi va aduce în tine dragostea dumnezeiască[33].

Crede mie, celui ce-ţi spun adevărul! Dacă în toată lucrarea ta va fi

---

[31] O altă deosebire între vederea lui Dumnezeu de către minte şi rugăciunea către El făcută de cugetare, fără gânduri străine, este că prin prima se umple mintea însăşi de lumina lui Dumnezeu, pe când prin a doua se tâlcuiesc în cuvinte, nu oamenilor, ci lui Dumnezeu, trebuinţele sufletului, sau starea lui de frângere emoţională a inimii în faţa lui Dumnezeu. Prin aceasta, între vederea minţii şi rugăciunea cugetării apare o nouă legătură: comunicând lui Dumnezeu starea lui de zdrobire, de umilinţă, sufletul face pe Dumnezeu să Se deschidă şi mai mult rugătorului, şi prin aceasta el primeşte mântuire şi mai bogată; sau vede şi mai mult pe Dumnezeu, fapt care produce în mintea lui o şi mai mare emoţie iubitoare.

[32] Mintea va şti nu de atingerea de o realitate impersonală, ci se va întâlni cu Dumnezeu Persoană, cu Cineva, cu supremul Cineva.

[33] Prin cugetare, cel ce se roagă spune ceva lui Dumnezeu, prin mintea trează stă încordat în faţa lui Dumnezeu ca Persoană, prin duhul zdrobit şi umilit trăieşte cu adâncă emoţie această întâlnire cu Dumnezeu, care umple inima de bucurie şi pace. Prin trezvia minţii, cel ce se roagă sesizează prezenţa lui Dumnezeu ca o vedere care-L învăluie în lumină, prin cugetarea lui se va sălăşlui în el, în cursul rugăciunii, cunoştinţa, care îi dă o oarecare expresie desluşită a vederii lui Dumnezeu, sau a trăirii generale a prezenţei Lui. În acelaşi timp, prin rugăciune se va odihni în el înţelepciunea, care nu e nici ea o stare raţională rece, ci o dulce simţire de echilibru, de cuviinţă, produsă de umilinţă, din care nu lipseşte totuşi raţiunea, o simţire delicată care alungă grosolănia voluptăţilor neraţionale şi oarbe în egoismul lor şi aduce în suflet dragostea dumnezeiască.

nelipsită rugăciunea, această maică a bunătăţilor, nu vei aţipi până nu vei primi pe Mire, Care te va duce înăuntru şi te va umple de slavă şi de veselie negrăită. Căci ea înlătură toate piedicile, netezeşte cărarea virtuţii şi o face uşoară celui ce o caută. Ia aminte la modul rugăciunii cu cugetul: convorbirea cu Dumnezeu depărtează gândurile pătimaşe; căutarea minţii la Dumnezeu alungă înţelesurile lumii; umilinţa sufletului izgoneşte dragostea de trup. Rugăciunea, rostind neîncetat dumnezeiescul nume, se vădeşte ca o conglăsuire şi unire a minţii cu raţiunea şi cu sufletul. „Căci unde sunt doi sau trei adunaţi în numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor" (Matei 18, 20). Astfel, deci, rugăciunea, adunând din învrăjbirea prin patimi şi legând între ele şi cu sine cele trei părţi ale sufletului, uneşte sufletul cu Dumnezeu, Cel în trei Ipostasuri. Întâi şterge din suflet ruşinea păcatului prin chipurile virtuţii, apoi, zugrăvind iarăşi frumuseţea trăsăturilor dumnezeieşti prin sfânta cunoştinţă dobândită în vremea ei, înfăţişează sufletul lui Dumnezeu. Iar sufletul îndată cunoaşte pe Făcătorul său. Căci „în ziua în care Te voi chema, iată am cunoscut că Dumnezeul meu eşti Tu" (Ps. 55, 9). Dar e şi cunoscut de Dumnezeu. Căci zice: „A cunoscut Domnul pe cei ce sunt ai Lui" (2 Tim. 2, 19). Cunoaşte pe Dumnezeu pentru curăţia chipului, căci tot chipul tinde spre model şi e legat de el; şi e cunoscut pentru asemănarea prin virtuţi, căci prin aceasta are şi cunoştinţa lui Dumnezeu şi e cunoscut de Dumnezeu[34].

---

[34] Rugăciunea unifică cele trei puteri ale sufletului sfâşiate prin patimi. Ea nu e numai a minţii, sau numai a raţiunii care defineşte în înţelesuri intuiţia totală a prezenţei lui Dumnezeu, proprie minţii, sau numai a inimii care trăieşte cu simţirea această prezenţă. Având un caracter complex, rugăciunea e singurul mijloc de unificare a sufletului. Şi numai astfel unificat şi devenit capabil să trăiască realitatea de bogăţie complexă a lui Dumnezeu, sufletul poate sesiza prezenţa lui Dumnezeu şi se poate uni cu El. Sau invers: rugăciunea are puterea să unifice sufletul pentru că se uneşte cu Dumnezeu cel atotcomplex, dar Unul în această bogăţie complexă, cu Dumnezeu care e o unitate întreită: Mintea, Logosul şi Duhul vieţii, sau Tatăl, Fiul (Cuvântul) în Care Tatăl sau Mintea Se revelează, şi Duhul Sfânt, în Care Tatăl şi Fiul Se unesc în iubire. Sufletul se uneşte cu Dumnezeu prin rugăciune, fără să părăsească complexitatea lui, întrucât în el se imprimă complexitatea unitară a lui Dumnezeu. Iar această imprimare se face prin rugăciune, când sufletul se apropie la maximum de Dumnezeu şi se deschide Lui. Rugăciunea este astfel o comunicare vie între suflet şi Dumnezeu şi viceversa. Prin ea vin în suflet şi se imprimă şi virtuţile care îşi au originea în bunătatea iradiantă a lui Dumnezeu. Şi tot prin ea vine în suflet cunoştinţa de Dumnezeu, experiat în diferite grade de intensitate. Căci prin rugăciune vede şi simte sufletul pe Dumnezeu în bogăţia Lui spirituală şi vie. Iar cunoştinţa e din amândouă părţile. Căci prin rugăciune se înfăptuieşte o mişcare atât din partea sufletului spre Dumnezeu, cât şi din partea lui Dumnezeu spre suflet, dat fiind că nici sufletul, nici Dumnezeu nu sunt obiect, ci fiecare se mişcă în libertate şi cu mare interes spre celălalt. Sufletul cunoaşte pe Dumnezeu prin rugăciune, întrucât prin ea se activează relaţia lui, ca fiind chip al lui Dumnezeu, cu modelul său. Dar şi Dumnezeu

Cel ce se roagă să primească bunăvoinţa împărătească foloseşte trei căi: sau se roagă cu graiul, sau se înfăţişează tăcând, sau se aruncă la picioarele celui ce poate să-I ajute. Rugăciunea curată, unind mintea, cuvântul şi duhul cu sine, prin cuvânt cheamă numele lui Dumnezeu, prin minte se aţinteşte fără împrăştiere spre Dumnezeu cel chemat, iar prin duh îi arată umilinţa şi dragostea, şi aşa câştigă mila Treimii fără început, a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh, Dumnezeu cel unul[35]. Precum felurimea mâncărurilor trezeşte pofta după împărtăşirea de ele, aşa feluritele virtuţi trezesc sârguinţa minţii. De aceea, păşind pe calea cugetării, alege cuvintele rugăciunii şi le spune Domnului, strigând pururea şi neslăbind, cerând stăruitor şi neruşinându-te, ca văduva care a câştigat mila judecătorului neînduplecat. Făcând aşa, umbli în duh, nu iei aminte la poftele trupeşti, nu întrerupi rugăciunea neîncetată prin gânduri lumeşti şi eşti biserică a lui Dumnezeu, lăudând pe Dumnezeu în chip neîmprăştiat. Rugându-te astfel cu cugetarea, te învredniceşti să treci şi la amintirea lui Dumnezeu şi să pătrunzi în cele ascunse ale minţii şi să priveşti prin vederi tainice pe Cel nevăzut şi prin revărsări de cunoştinţă şi de dragoste să liturghiseşti numai lui Dumnezeu[36].

---

cunoaşte sufletul, întrucât acesta s-a deschis prin virtuţi, şi în mod culminant prin rugăciune, lui Dumnezeu, întrucât Dumnezeu Însuşi S-a imprimat, iradiind în suflet, prin virtuţi şi prin rugăciune. Propriu-zis, virtuţile ca deschideri statornicite, dar mereu în acţiune, prin fapte şi prin rugăciune, animate de pomenirea lui Dumnezeu, sunt atât chipuri de cunoaştere a lui Dumnezeu de către suflet, cât şi de cunoaştere a sufletului de către Dumnezeu, fiind mereu şi tot mai mult deschis lui Dumnezeu.

[35] Aici Teolipt arată că prin raţiune înţelege totodată cuvântul. Căci în cuvinte se exprimă înţelesurile desprinse de raţiune din indefinitul lui Dumnezeu, sesizat de minte prin aţintirea ei în întregime spre Dumnezeu cel infinit, într-o trăire complexă, dar unitară, sesizat ca Treime personală de către om ca persoană. Iar duhul trăieşte această sesizare a prezenţei personale a lui Dumnezeu ca simţire. Raţiunea, sau cuvântul, când e deplin, dă prin urmare expresie şi simţirii trăite de suflet în faţa lui Dumnezeu, sau pocăinţei, dragostei, umilinţei. Dar umilinţa, pocăinţa, dragostea sunt întâmpinate de Dumnezeu cu mila şi iubirea Lui. Sufletul Îl experiază pe Dumnezeu în rugăciune şi în acest act de întâmpinare al Lui.

[36] Raţiunea sau cugetarea, care desprinde şi exprimă în rugăciune, din mintea ce trăieşte în mod nehotărnicit nehotărnicirea lui Dumnezeu, diferite înţelesuri, este totodată o înţelegere. Aceasta, fiind îmbibată de umilinţa inimii şi sesizând mila Lui, face să se întipărească în ea virtuţile ca trăsături ale bunătăţii lui Dumnezeu în fiinţa umană. Iar această împărtăşire de Dumnezeu, primită de minte în mod indefinit, simţită de inimă când mintea e unită cu ea, specificată în înţelesuri de cugetare, e atât de dulce, de hrănitoare, că atât mintea, cât şi înţelegerea şi inima doresc să li se dea în tot mai mare măsură şi la nesfârşit. De aici vine voinţa şi puterea de a nu întrerupe rugăciunea, prin care sufletul unificat se împărtăşeşte în modul acesta de Dumnezeu. Această voinţă şi putere ajută sufletul unificat să ajungă la o stare de pomenire neîncetată a lui Dumnezeu. Dar pomenirea e produsă în suflet de trăirea prezenţei lui

Iar când te vezi slăbind în rugăciune, foloseşte o carte şi, luând aminte la citire, primeşte cunoştinţa. Nu trece peste cuvinte grăbit. Descoase-le cu cugetarea şi adună-le în vistieria minţii. Pe urmă, gândeşte la cele citite, ca să ţi se îndulcească cugetarea din înţelegere şi să-ţi rămână neuitate cele citite. Prin aceasta ţi se va aprinde inima de cugetările dumnezeieşti. „În cugetul meu, zice, se va aprinde foc” (Ps. 38, 4). Căci precum mâncarea îndulceşte gustul când e subţiată prin dinţi, aşa şi cuvintele dumnezeieşti, întorcându-se mereu în suflet, îmbogăţesc înţelegerea şi o înveselesc. „Cât de dulci limbii mele sunt cuvintele Tale” (Ps. 118, 103). Ia în inima ta cuvintele evanghelice şi poveţele fericiţilor Părinţi, cercetează vieţile lor, ca să poţi cugeta la ele în timpul nopţii. În felul acesta, când cugetarea ţi se va osteni de rugăciune, o vei reînnoi prin citire şi gândire la cuvintele dumnezeieşti şi o vei face şi mai sârguincioasă la rugăciune[37].

Dumnezeu, şi trăirea neîncetată a acestei prezenţe menţine neîncetată amintirea lui Dumnezeu. Între pomenirea lui Dumnezeu şi trăirea prezenţei Lui nu e nicio separaţie. Mintea pătrunde astfel tot mai adânc în bunătăţile lui Dumnezeu, ascunse celor ce nu se află în legătură stăruitoare cu El prin pomenire neîncetată. Dar a pătrunde în cele ascunse ale lui Dumnezeu înseamnă a pătrunde totodată în cele ascunse ale minţii, în acel altar deschis în interior spre înălţimile dumnezeieşti, în puterile neştiute ale minţii de a sesiza acele înălţimi, puse în lucrare prin rugăciune. Căci cu acele puteri vede ea tainic pe Acela din Care îi vin revărsări de cunoştinţă şi de iubire. Căci ele sunt puteri pe care mintea le are cu acest rost de a primi în ele în mod unitar pe Dumnezeu, când prin rugăciune Îi liturghiseşte singură lui Dumnezeu singur, detaşată adică de toate, înălţată într-o supremă intimitate cu El. În această liturghie mintea e, pe de o parte, întreagă în Dumnezeu, pe de alta în faţa Lui, precum Dumnezeu e, pe de o parte, în minte, pe de alta, în faţa ei, aşa cum două persoane care se iubesc la maximum sunt, pe de o parte, într-o inferioritate reciprocă, pe de alta, una în faţa alteia, într-un mod maxim. Mintea e într-o comunicare cu Dumnezeu în cunoştinţă şi în dragoste mereu sporite.

[37] Cuvintele nu au numai rolul de a da expresie unor raţiuni, sau cugetării, sau înţelegerii, care desprinde din trăirea indefinită a minţii în întâlnirea ei cu Dumnezeu cel infinit diferite aspecte, ci şi de a hrăni această înţelegere şi de a adânci trăirea indefinită a lui Dumnezeu de către minte şi de a o pune, a o ţine şi adânci în starea de rugăciune. Căci cuvintele despre Dumnezeu scrise de alţii au fost şi ele expresii ale acestei trăiri în stare de rugăciune, în primul rând au această origine şi această putere cuvintele Sfintei Scripturi şi cuvintele rugăciunilor care s-au rostit cel mai des, adică ale rugăciunilor Bisericii. Ele s-au născut din – şi au prilejuit de nenumărate ori unor nenumăraţi oameni – întâlnirea minţii cu Dumnezeu şi ca atare sunt cele mai potrivite să ajute mintea să se ridice la această întâlnire, întrucât o exprimă în modul cel mai adecvat. Dar şi cuvintele prin care oamenii au exprimat realităţile create în transparenţa lor pentru Dumnezeu pot fi folosite pentru a ridica mintea la Dumnezeu, Ziditorul lor, şi la însuşirile Lui, realităţi în care se manifestă prin fapte iubirea Lui faţă de noi.

Psalmodiază cu gura. Dar cu glas liniştit şi cu supravegherea minţii, nerăbdând să laşi ceva necugetat din cele spuse. Şi dacă îţi scapă ceva minţii, repetă stihul ori de câte ori se întâmplă aşa ceva, până-ţi vei avea mintea însoţind cele spuse. Căci mintea poate să şi cânte cu gura, şi să ţină şi amintirea lui Dumnezeu. Aceasta poţi s-o afli din experienţa firească. Căci precum cel ce se întâlneşte cu cineva, poate să şi vorbească, dar să şi caute la el cu ochii, aşa şi cel ce cântă cu buzele poate să stea şi aţintit la Dumnezeu prin atenţie[38].

Nu ocoli plecările genunchilor. Căci plecarea genunchilor închipuie căderea păcatului de la noi şi prilejuieşte mărturisirea lui[39]; iar ridicarea înseamnă pocăinţa, închipuind făgăduinţa unei vieţi întru virtute. Dar fiecare îngenunchere să se săvârşească cu chemarea înţelegătoare a lui Hristos, ca prinzându-ne cu sufletul şi cu trupul de Domnul, să ni-L facem milostiv pe Dumnezeul sufletelor şi al trupurilor[40].

Iar dacă dai mâinilor şi o lucrare liniştită în vremea rugăciunii făcută cu cugetarea, ca să alungi somnul şi trândăvia, aceasta înviorează şi ea lupta nevoinţei. Căci toate lucrările arătate, săvârşite împreună cu rugăciunea, ascut mintea, izgonesc trândăvia, fac sufletul mai vioi, iar înţelegerea mai ageră şi mai fierbinte în lucrarea rugăciunii din cugetare[41].

---

[38] Mintea poate fi activă şi în rostirea cuvintelor rugăciunii, dar poate stărui şi în amintirea lui Dumnezeu. Cuvintele sunt însufleţite şi încălzite atunci de amintirea lui Dumnezeu. Mintea singură face legătura între cuvinte şi amintirea lui Dumnezeu. Dacă mintea iese din cuvinte, acestea devin sunete goale, iar mintea nu mai stăruie în amintirea Lui Dumnezeu. Nu numai mintea leagă cuvintele de amintirea lui Dumnezeu, ci şi cuvintele ajută mintea să stăruie în amintirea Lui. Singura condiţie care se cere e ca mintea să nu se împrăştie când rosteşte cuvintele despre Dumnezeu sau către Dumnezeu prin rugăciune. De aceea multe tratate ale Părinţilor, descriind rugăciunea minţii, o prezintă ca însoţită de atenţie sau de luare-aminte (προσευχή και προσοχή).

[39] Filosoful Max Scheler a spus că o altă simţire are omul care se roagă în genunchi, decât stând în picioare *(Die Stellung des Menschen im Kosmos).* Aici se precizează natura acestei simţiri: ea dă expresie umilinţei în faţa lui Dumnezeu.

[40] Ridicarea după îngenunchere exprimă făgăduinţa celui ce s-a căit de a duce de aici înainte o viaţă dreaptă prin virtuţi. Cel ce s-a ridicat nu trebuie să uite că s-a ridicat nu pentru a duce iarăşi o viaţă străină de Dumnezeu, ci pentru o viaţă activă dăruită lui Dumnezeu, pentru a nu mai păcătui. El menţine în starea lui în picioare pomenirea numelui lui Hristos, şi prin aceasta se menţine în legătură cu El.

[41] Contrar părerii răspândite, că cel ce practică rugăciunea minţii (a cugetării) renunţă la orice lucrare cu trupul, Teolipt vede în cea din urmă un mijloc de ascuţire, de menţinere şi de înviorare a atenţiei minţii în rugăciune. Desigur, aceste mişcări trupeşti trebuie să fie şi ele manifestări ale relaţiei de rugăciune a minţii cu Dumnezeu, ca şi cuvântul. Prin îngenunchere se exprimă umilinţa faţă de Dumnezeu, prin ridicare, făgăduinţa unei vieţi drepte, prin diferite lucrări săvârşite cu mâinile, voinţa de a le

Când bate toaca, ieşi din chilie, ţintind cu ochii trupului la pământ, dar lucrarea din cugetare rezemând-o pe amintirea lui Dumnezeu; intrând apoi în biserică şi întregind obştea, nu vorbi cu cel de lângă tine, nici nu rătăci cu mintea în deşertăciuni, ci limba să ţi se ocupe numai cu cântarea, iar cugetarea fixeaz-o prin rugăciune. Iar făcându-se sfârşitul slujbei, du-te în chilie şi apucă-te de canonul rânduit ţie.

Mergând la trapeză, nu căuta la porţiile fraţilor, nici nu-ţi împărţi sufletul în bănuieli urâte. Ci văzând cele puse înaintea ta, dă gurii mâncare, iar urechii ascultarea celor ce se citesc şi sufletului rugăciunea, ca hrănindu-te cu trupul şi cu duhul, să lauzi în întregime pe Cel ce satură pofta ta cu cele bune.

Sculându-te de acolo, intră cu cuviinţă şi în tăcere în chilia ta şi ca o albină harnică osteneşte întru virtuţile tale. Când împlineşti o ascultare cu fraţii, mâinile să lucreze, dar buzele să tacă, iar mintea să pomenească pe Dumnezeu. Şi dacă cineva s-ar mişca vorbind fără rost, ca să opreşti neorânduiala, scoală-te şi fă metanie.

Leapădă gândurile păcătoase şi nu le lăsa să umble şi să zăbovească în inima ta. Căci zăbovirea gândurilor pătimaşe dă viaţă patimilor şi omoară mintea. Îndată ce gândurile te atacă, de la cea dintâi vedere a lor, grăbeşte-te să le împrăştii cu săgeata rugăciunii. Iar dacă stăruie lovindu-ţi şi tulburându-ţi cugetarea, uneori retrăgându-se, iar alteori năvălind, să ştii că sunt întărite de voia ta ce le-a venit în întâmpinare. Ele tulbură şi supără sufletul, având drepturi asupra lui din pricina înfrângerii pe care a suferit-o voia noastră liberă. Drept aceea, trebuie să le ţintuim la stâlp prin mărturisire; căci biruite, gândurile rele fug. Precum atunci când apare lumina, întunericul se împrăştie, aşa lumina mărturisirii şterge gândurile patimilor, fiind şi ele întuneric[42]. Căci slava deşartă şi trândăvia pe care gândurile le-au avut ca culcuş au fost nimicite, ruşinate de mărturisire şi de greaua pătimire a împlinirii canonului. De aceea, văzând cugetarea slobozită de patimi prin rugăciunea neîncetată şi cu bună umilinţă, fug de ruşine. Dar când cel ce se nevoieşte încearcă să taie cu rugăciunea gândurile care-l tulbură, le taie pentru scurtă vreme şi opreşte

---

face pentru întreţinerea proprie şi a altora şi prin aceasta de a sluji lui Dumnezeu, aşa cum l-a destinat Dumnezeu Însuşi pe om, creându-l. Trupul îşi actualizează raţionalitatea prin toate destoiniciile câştigate prin diferite activităţi. Dar se înduhovniceşte sau se pnevmatizează, adică actualizează raţionalitatea în mod drept, deplin şi curat, prin lucrări străbătute de amintirea lui Dumnezeu, care aduce în ele lucrarea Duhului dumnezeiesc Însuşi.

[42] Mărturisind gândurile rele, le ţintuim la stâlp şi le luăm puterea, căci le facem de ruşine, cum ne facem pe noi înşine dacă le-am da sălaş în noi mai departe. De aceea, prin mărturisire, ne detaşăm de ele. Lumina în care sunt puse prin mărturisire le arată în urâciunea lor şi le ia puterea ispititoare. A le ţine în noi înseamnă a ne ascunde într-un întuneric; a le mărturisi înseamnă a voi să fim deschişi şi a nu mai ocroti în noi gânduri pe care, din ruşine, le ţinem ascunse.

lucrarea lor prin lupta cu ele, dar nu se izbăveşte pentru totdeauna dacă mai îngăduie pricinile care-l supără, adică odihna trupului şi iubirea lumească de cinstiri, din pricina cărora nu se mişcă spre mărturisire. Ca urmare, nu dobândeşte nici pace, deoarece ţine la sine lucrurile protivnicilor. Iar ţinând la sine vase străine, nu i se vor cere de stăpânii lor? Şi cerându-i-se şi neslobozind lucrurile pe care le ţine pe nedrept, cum se va putea izbăvi de vrăjmaşii săi? Dar când cel ce se nevoieşte, întărit prin pomenirea lui Dumnezeu, va iubi dispreţuirea şi chinuirea trupului şi îşi va mărturisi gândurile fără să se ruşineze, îndată se vor depărta vrăjmaşii, iar cugetarea eliberându-se va avea rugăciunea neîncetată şi gândul la cele dumnezeieşti neîntrerupt[43].

Leapădă cu totul orice bănuială ce se mişcă în inimă împotriva cuiva, ca pe una ce risipeşte dragostea şi pacea; şi primeşte orice necaz ce-ţi vine din afară cu bărbăţie, căci prilejuieşte răbdarea mântuitoare. Iar răbdarea dăruieşte locuinţă şi odihnă în ceruri. Petrecând zilele astfel, vei trăi în viaţa de aici cu mulţumire, veselindu-te cu nădejdile fericite; iar la moarte te vei muta cu îndrăznire de la cele de aici şi vei merge la locurile de odihnă pe care ţi le-a gătit ţie Domnul, răsplătind ostenelile tale de aici, ca să împărăţeşti împreună cu El. Lui I se cuvine slava, cinstea şi închinăciunea, împreună cu Cel fără de început al Său Părinte şi cu Preasfântul şi bunul şi de viaţă făcătorul Său Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin.

---

[43] Numai patimile au interes să ţină nemărturisite gândurile rele care le hrănesc. Sufletul eliberat de patimi nu mai are interes să ţină în sine gândurile rele. Dar numai rugăciunea neîncetată, făcută cu părerea de rău a umilinţei şi a străpungerii inimii, ţinând sufletul lipit de Dumnezeu, îl dezlipeşte de patimile în care stăpâneşte uitarea de El. Rugăciunea scurtă, ţinând sufletul lipit de Dumnezeu numai scurt timp, alungă şi patimile, şi gândurile ce le hrănesc numai pentru scurt timp. De aceea e necesară rugăciunea neîncetată şi fără sfârşit pentru a dezrădăcina patimile şi a alunga gândurile rele pentru tot timpul.

Al aceluiaşi

Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos

1. Mintea care fuge de cele din afară şi se adună în cele dinăuntru revine la sine însăşi. Pe urmă se uneşte cu cuvântul pe care-l are în chip firesc în cugetarea sa, şi prin cuvântul pe care-l are în chip fiinţial se uneşte cu rugăciunea, iar prin rugăciune urcă la cunoştinţa de Dumnezeu, cu toată puterea şi simţirea ei iubitoare. Atunci pofta se duce de la trup şi toată simţirea iubitoare de el îşi încetează lucrarea, iar cele frumoase ale pământului se arată neatrăgătoare. Căci sufletul, aruncând înapoia sa toate ale trupului, porneşte pe urma frumuseţii lui Hristos[1], umblând după ea cu faptele cuviinţei şi curăţia

[1] Teolipt este mereu preocupat de raportul minţii cu cugetarea şi cu cuvântul. Cugetarea este lucrarea prin care mintea intră în relaţie specială cu diferitele obiecte sau subiecte. În acest rol cugetarea descoperă înţelesurile lucrurilor şi aceste înţelesuri exprimate sunt cuvinte. Astfel, cuvintele sunt implicate virtual în cugetare şi deci în minte, dar şi îmbogăţesc mintea şi cugetarea, prin specificarea exprimată a înţelesurilor lucrurilor reale. Cuvintele sunt relaţiile exprimate ale minţii cu realităţile specificate prin cugetare. Propriu-zis ele indică realităţile, deci ţin de realităţi, dar întrucât înţelesurile realităţilor sunt descoperite de minte prin cugetare, cuvintele se pot socoti ca ţinând fiinţial de minte sau de cugetarea ei, îndreptată spre realităţile specificate, sau cu voinţa de a le specifica. Căci aşa cum nu pot fi lucruri care să nu poată fi înţelese de cugetarea minţii, aşa nu e cugetare a minţii fără capacitatea şi necesitatea de a se actualiza prin descoperirea şi exprimarea lucrurilor şi persoanelor. Astfel se poate spune că rădăcinile potenţiale ale realităţilor sunt în minte ca chip al Minţii supreme, Care le are potenţial ca ultima origine a lor, şi al Logosului sau Cuvântului suprem, Care le cugetă specificat din eternitate şi le exprimă de când le creează şi apoi în mod concret omenesc, de când S-a întrupat.

Dar mintea care e îndreptată prin cugetare numai spre lucruri e oarecum în afară de sine. Numai mintea a cărei cugetare e îndreptată spre Dumnezeu şi exprimă prin cuvinte relaţia cu El, specificând înţelesurile Lui într-un mod oarecum impropriu şi analogic cu lucrurile create de El, dar mereu într-un efort de depăşire a acestei specificări, e o minte adunată în sine, care prin această adunare în sine şi reunificare a sa se aseamănă şi se umple în mod superior de Dumnezeu. Căci Dumnezeu nu e sesizat propriu-zis în afară de minte, în lucrurile specificate, care împart însăşi mintea în lucrările ei, ci în interiorul unificat al minţii, care prin aceasta se uneşte în mod superior cu El, neputând ca ea să fie singură. De fapt, mintea e sau cu lucrurile, adică unită ramificat cu ele, sau cu Dumnezeu, obârşia lor şi a ei. Însăşi necesitatea de a fi măcar cu lucrurile, dar nemulţumirea de a fi numai cu ele, sau sentimentul că nu află în ele tot adevărul, sau împlinirea pe care o caută, arată că mintea e făcută pentru Dumnezeu. De aceea nu e bine să fie mintea singură, adică nu se simte bine singură, sau chiar nu poate să fie singură. Dar numai din mintea care s-a uitat pe sine, care a adormit faţă de lucrurile specificate din afară şi faţă de ea singură, se iveşte dragostea faţă de adevărata realitate complementară a sa şi faţă de Mintea supremă Care o

cugetării şi cântând: „Aduce-se-vor Împăratului fecioarele pe urma Lui" (Ps. 44, 16). Închipuindu-şi pe Hristos şi văzându-L, sufletul zice: „Am văzut de mai înainte pe Domnul înaintea mea, că de-a dreapta mea este" (Ps. 15, 8). Lipindu-se de Hristos prin dragoste, el strigă: „Doamne, înaintea Ta este toată dorirea mea" (Ps. 37, 9). Aţintindu-şi privirea pururea la Hristos, strigă: „Ochii mei pururea spre Domnul" (Ps. 24, 16). Şi vorbind cu Hristos prin rugăciunea curată şi îndulcindu-se, se veseleşte zicând: „Să se îndulcească de El grăirea mea, iar eu mă voi veseli de Domnul" (Ps. 103, 35). Căci căutând Dumnezeu la vorbirea rugăciunii, ca Unul ce este iubit, numit şi chemat într-ajutor, dăruieşte sufletului care se roagă bucurie de negrăit. Iar sufletul, pomenind pe Dumnezeu prin vorbirea rugăciunii, e veselit de Domnul. „Adusu-mi-am aminte de Dumnezeu, zice, şi m-am veselit" (Ps. 76, 3).

2. Fugi de simţuri şi ai oprit plăcerea pentru cele supuse simţurilor. Fugi şi de nălucirile celor plăcute din cugetare şi ai oprit gândurile împătimite de plăcere. Iar mintea, rămânând fără năluciri, ca una ce nu primeşte nici întipăririle diferitelor feluri de plăceri, nici gândurile poftei, se află în simplitate[2]. Şi ajungând deasupra tuturor celor simţite şi a celor gândite, îşi urcă înţelegerea la Dumnezeu, nemaifăcând altceva decât să strige din adânc numele Domnului prin pomenire neîncetată, ca un prunc pe Tatăl său. „Căci voi chema cu numele Tău, pe Domnul înaintea mea" (Ieş. 33, 19). Şi precum Adam cel plăsmuit de mâna lui Dumnezeu s-a făcut suflet viu prin suflarea dumnezeiască, aşa şi mintea, replăsmuită prin virtuţi, primeşte o schimbare dumnezeiască prin chemarea deasă a Domnului din cuget curat şi cu simţire fierbinte, primind viaţă şi îndumnezeindu-se prin aceea că cunoaşte şi iubeşte pe Dumnezeu[3].

---

cuprinde şi pe ea împreună cu celelalte şi în Care ea se regăseşte. În unirea aceasta cu Dumnezeu, cuvântul ce ţine în mod fiinţial de cugetarea minţii e cuvânt de rugăciune. Căci Dumnezeu sesizat în măreţia Lui milostivă inspiră ca atare rugăciunea şi slăvirea. În felul acesta rugăciunea e modul prin care cugetarea minţii urcă la cunoştinţa lui Dumnezeu şi în aceasta se actualizează puterea şi dispoziţia ei iubitoare, care în relaţie cu alte persoane nu se actualizează decât în parte. Iubirea de Dumnezeu e aşa de puternică, încât copleşeşte sau opreşte simţirea plăcerilor trupului şi pofta trupului după ele. Sufletul e atras neîncetat de frumuseţea lui Hristos şi o caută pe ea. De aceea Îl cheamă numai pe El. Aceasta e rugăciunea neîncetată a lui Iisus.

[2] Prezenţa a două sau mai multe gânduri în minte împarte mintea între ele. Eliberarea minţii de ele şi concentrarea ei întreagă spre Dumnezeu îi reface unitatea şi simplitatea. Dar în simplitatea aceasta este o nesfârşită bogăţie şi lărgime de înţelegere şi o negrăit de dulce simţire. Căci în simplitatea ei se află simplitatea de ocean a lui Dumnezeu.

[3] Chemarea deasă a numelui lui Dumnezeu prin cugetarea neocupată de alte gânduri, deci cu toată intensitatea, şi prin simţirea fierbinte îndreaptă numai spre El, unind mintea cu Dumnezeu prin iubire şi cunoaştere, o îndumnezeieşte, căci e

3. De vei ieşi din poftirea celor pământeşti prin rugăciune neîncetată şi curată şi în loc de somn te vei odihni de orice gândire la cele de după Dumnezeu şi te vei rezema în întregime numai pe pomenirea lui Dumnezeu, se va zidi în tine ca o altă ajutătoare dragostea de Dumnezeu. Căci strigarea din inimă a rugăciunii face să răsară dragostea dumnezeiască. Iar dragostea dumnezeiască trezeşte mintea spre descoperirea celor ascunse. Atunci mintea, unindu-se cu dragostea, rodeşte înţelepciunea şi prin înţelepciune dă rostire celor tainice[4]. Căci Dumnezeu-Cuvântul, numit prin strigarea simţită a rugăciunii, luând înţelegerea minţii ca pe o coastă, îi hărăzeşte cunoştinţa, şi umplând locul ei cu simţire, îi dăruieşte virtutea. Astfel zideşte dragostea făcătoare de lumină şi o aduce la mintea ce şi-a ieşit din sine (a intrat în extaz) şi doarme şi se odihneşte de toată pofta pământească. Iar dragostea se află ca o altă ajutătoare a minţii, care s-a odihnit de împătimirea neraţională după cele supuse simţurilor. Ca urmare, trezeşte mintea cea curată pentru cuvintele înţelepciunii. Atunci mintea, căutând la ea şi desfătându-se, vesteşte altora simţirile ascunse ale virtuţilor şi lucrările ascunse ale cunoştinţei, ieşind din ea prin cuvinte (prin extazul cuvintelor)[5].

4. Ieşi din toate cele ale simţirii şi părăseşti legea trupului. Şi legea duhovnicească se va înscrie în cugetarea ta. Căci precum cel ce umblă în Duh nu împlineşte pofta trupului, după Apostol, aşa şi cel ce a ieşit din simţuri şi din cele ale simţurilor, adică din trup şi din lume, ajunge să umble în Duh şi în cele ale Duhului. Învaţă aceasta din cele ce a făcut Dumnezeu lui Adam înainte

---

străbătută întreagă de prezenţa dumnezeiască. E depărtat orice gând care s-ar interpune între mintea ce cheamă pe Dumnezeu şi Dumnezeu Însuşi.

[4] Dragostea premerge cunoaşterea lui Dumnezeu; dar ultima o şi sporeşte pe prima. N-ar putea cunoaşte mintea pe Dumnezeu dacă nu L-ar iubi, aşa cum nu poţi cunoaşte cu adevărat o persoană omenească dacă nu o iubeşti. Dar din ce cunoşti mai mult pe Dumnezeu, Îl iubeşti mai mult.

[5] E o explicare simbolică a zidirii Evei din coasta lui Adam. Mintea primeşte ca ajutătoare iubirea, dar în iubire e implicată o altă persoană, întregitoare, cu care se uneşte deplin. În sensul acesta nu este bine să fie mintea singură. Dar, cum am spus, numai din mintea care s-a uitat pe sine, sau din subiectul care s-a uitat pe sine, care a adormit faţă de toate celelalte şi chiar faţă de sine, se poate naşte dragostea. Dragostea e zidită în acelaşi timp din adevărata înţelegere a minţii, ca dintr-o coastă a ei, umplută cu simţire, cum ar fi cu un fel de carne. Iar aceasta o face Dumnezeu-Cuvântul, Care ne vorbeşte când Îl chemăm numai pe El, după ce am uitat de toate şi de noi înşine, intrând El cu noi în dialogul ziditor de dragoste. Dragostea cauzează dialogul şi simţirea ei e sporită de dialog prin simţire. Dialogul realizându-se prin cuvinte, acestea reprezintă extazul trăit de minte în relaţie cu cel iubit, în primul rând cu Dumnezeu-Cuvântul, Care i-a dat ei capacitatea şi pornirea spre cuvânt, sau spre celălalt prin cuvânt, în primul rând spre Dumnezeu-Cuvântul. Mintea (νους) e în greceşte de genul masculin (de aceea e asemănată cu Adam).

de neascultare.

5. Pe cel ce se nevoieşte cu păzirea poruncilor şi stăruie în raiul rugăciunii şi şade lângă Dumnezeu prin pomenirea Lui neîncetată, Dumnezeu îl scoate din lucrările iubitoare de plăcere ale trupului şi din toate mişcările simţurilor şi făcându-l mort patimilor şi păcatului îl împărtăşeşte de viaţa dumnezeiască. Căci precum cel ce doarme se aseamănă şi cu mortul, dar e şi viu, şi cel dintâi lucru se datorează lucrării trupului, iar cel de al doilea împreună-lucrării sufletului, aşa şi cel ce petrece în Duh. El este mort trupului şi lumii, dar vieţuieşte cugetării cu Duhul (adusă de Duhul)[6].

6. De cunoşti cele ce cânţi, primeşti cunoştinţa; iar din cunoştinţă câştigi înţelegere; din înţelegere odrăsleşte lucrarea celor cunoscute; din lucrare rodeşte cunoştinţa prin deprindere; cunoştinţa din cercare naşte vederea adevărată. Iar din aceasta răsare înţelepciunea arătată în cuvintele harului, ce răspândesc lumină, căci înţelepciunea umple văzduhul cugetării şi tâlcuieşte celor din afară cele dinăuntru[7].

7. Mintea caută întâi şi află; apoi se uneşte cu ceea ce a aflat. Căutarea o face prin raţiune, iar unirea, prin dragoste. Şi căutarea prin raţiune se face

---

[6] Se continuă asemănarea morţii faţă de patimi cu somnul lui Adam, din care acela se trezeşte îmbogăţit la viaţa de comuniune în dragoste. Prin somnul faţă de viaţa după trup, sau faţă de viaţa în singurătatea lipsită de iubire, se ridică la viaţa după duh, sau în comuniunea iubirii. Viaţa aceasta îi vine omului odată cu Duhul lui Hristos, lângă Care şade statornic prin pomenirea Lui neîncetată. Căci pomenirea Lui produce contactul şi comuniunea reală cu Dumnezeu. Unde e dialog, nu mai e distanţă şi separaţie, ci comunicare reală. Cuvântul aduce celui căruia i se adresează putere din viaţa celui care vorbeşte.

[7] Teolipt dă aici treptele pe care urcă sufletul care cântă lui Dumnezeu. Ele nu sunt trepte ale urcuşului general al credinciosului, ca cele date de Sf. Maxim Mărturisitorul *(Capete despre dragoste* I, 2, *Filocalia rom.,* vol. 2, ed. 2008, p. 65): credinţa, frica, înfrânarea, răbdarea, nădejdea, nepătimirea, dragostea, ci treptele celui ce a ajuns la bucuria cântării. Nu ni se spune de e vorba de cântarea în singurătatea chiliei sau în obştea liturgică. Probabil că ultima nu e exclusă, dată fiind importanţa acordată de Teolipt vieţii în cadrul Bisericii rugătoare. Cunoştinţa se naşte din bucuria descoperirii frumuseţii Celui lăudat prin cântare. De-abia această cunoştinţă plină de entuziasm dă putere făptuirii. Făptuirea naşte prin deprindere o cunoştinţă superioară, căci prin făptuire ai ajuns la o bunătate mai înaltă, şi în ea ai o întâlnire mai continuă cu Dumnezeu. E o cunoaştere prin experienţă a bunătăţii înfăptuite, care e şi o cunoaştere a bunătăţii lui Dumnezeu, lucrătoare în noi, spre deosebire de cunoştinţa entuziastă dobândită prin arătarea de departe a bunătăţii, dar necercată în realitatea ei întipărită în noi. Din această cunoştinţă mai înaltă se naşte o vedere sau un sentiment permanent al prezenţei lui Dumnezeu. Din aceasta se naşte o înţelepciune, care umple de lumină întreaga fiinţă şi-i aduce în înţelegere cuvinte ale harului, sau expresii prin care tălmăceşte intuiţia sau vederea permanentă a prezenţei lui Dumnezeu care o învăluie.

pentru adevăr, iar unirea prin iubire, pentru bine[8].

8. Cel ce s-a ridicat peste firea curgătoare a celor de faţă şi a trecut dincolo de poftirea celor trecătoare nu priveşte spre cele de jos, nu doreşte cele frumoase ale pământului, ci are deschise vederile de sus, priveşte frumuseţile din ceruri şi vede fericirea celor nepieritoare. Căci precum celui ce se tăvăleşte în cele ale pământului şi se apleacă spre plăcerile trupului îi sunt închise cerurile, având ochii înţelegători întunecaţi, aşa şi cel ce dispreţuieşte cele de jos şi se întoarce de la ele are mintea înălţată şi vede slava celor veşnice şi cunoaşte strălucirea rânduită celor sfinţi. Acesta primeşte şi dragostea lui Dumnezeu care Se coboară de sus peste el, se face biserică a Duhului Sfânt, doreşte voile dumnezeieşti, e purtat de Duhul lui Dumnezeu, se învredniceşte de înfiere şi are pe Dumnezeu căutând cu bunăvoire şi cu bună plăcere spre el. Căci „câţi sunt purtaţi de Duhul lui Dumnezeu sunt fiii lui Dumnezeu” (Rom. 8, 14).

9. Să nu părăseşti rugăciunea din grija neputinţei nici măcar o singură zi până ce mai răsufli, ci auzi pe cel ce zice: „Când sunt slab, atunci sunt tare” (2 Cor. 12, 10). Căci făcând aşa, te vei folosi mai mult şi rugăciunea te va ridica îndată, cu împreuna-lucrare a harului. Fiindcă unde este mângâierea Duhului, neputinţa şi trândăvia nu rămân.

[8] Există şi o dragoste care susţine căutarea lui Dumnezeu prin raţiune. Dar pe măsură ce s-a aflat Cel căutat prin raţiune, ca adevăr, El trezeşte o nouă dragoste. Aceasta e o dragoste care uneşte cu Cel căutat. Căci El e descoperit ca bine. Binele nu e deosebit de adevăr, ci e chipul arătat de adevărul mai adânc cunoscut.

SFÂNTUL GRIGORIE SINAITUL

Viaţa şi scrierile Sfântului Grigorie Sinaitul

Mişcarea de reînnoire duhovnicească, pornită din Sfântul Munte în secolul al XIV-lea sub numele de isihasm e dominată de doi Grigorie: Sfântul Grigorie Sinaitul (1255-1346) şi Sfântul Grigorie Palama (1296-1359).

Dar e curios că, deşi perioadele lor de petrecere în Athos se acoperă parţial, deşi amândoi participă la promovarea acestei mişcări, izvoarele nu menţionează niciun contact direct între ei. Acel „Grigorie cel Mare”, la care, după patriarhul Filotei, ucenicul şi biograful lui Palama, a ucenicit cel din urmă, nu pare să fie identic cu Grigorie Sinaitul, căci el se întoarce şi moare la Constantinopol[1], ceea ce nu se potriveşte cu Grigorie Sinaitul. Această lipsă de menţiune a unui contact între cei doi e cu atât mai curioasă, cu cât Glossia, unde a ucenicit doi ani Sfântul Grigorie Palama, era aproape de Magula, unde vieţuia Grigorie Sinaitul cu ucenicii săi. Amândoi părăsesc pe la 1326-1327 Athosul din cauza incursiunilor turceşti şi vin la Salonic, Palama cu un grup de unsprezece prieteni, Sinaitul cu ucenicii săi, între care Calist şi Isidor, viitori patriarhi de Constantinopol. Toţi aveau intenţia să meargă la Ierusalim şi la Muntele Sinai, şi amândoi se întorc pe la 1330 din nou la Athos, după ce Sinaitul, plecat după două luni din Salonic spre Ierusalim şi Sinai cu Calist, se întorsese curând, iar Palama rămăsese cu Isidor la Salonic[2].

Nici Palama nu-l menţionează pe Sinaitul între dascălii săi, cum nu-l menţionează nici Filotei, biograful lui Palama, şi nici Calist, biograful Sinaitului, iar Sinaitul nu apare între susţinătorii lui Palama în lupta lui pentru apărarea isihaştilor.

Probabil că tăcerea lui Palama în ceea ce-l priveşte pe Grigorie Sinaitul se datorează voinţei celui din urmă, făcută cunoscută lui Palama şi lui Calist, de a nu se face publicitate despre el în disputa în jurul isihasmului. Dar s-ar mai putea ca această tăcere să se datoreze şi faptului că Grigorie Sinaitul plecase departe, în munţii de la Paroria, când Palama îşi începe lupta de apărător cu scrisul al isihaştilor. Apoi aceasta se datorează poate şi faptului că Grigorie Sinaitul nu începuse încă, probabil, să fixeze în scris învăţătura sa despre trezvie şi rugăciunea curată când Palama a început această luptă.

Sfântul Grigorie Palama, atras, pe la 1337-1338, în disputa publică cu Varlaam, apoi cu Achindin şi cu toţi ceilalţi adversari ai mişcării isihaste, s-a remarcat pentru apărarea ei teologică, pe când Sfântul Grigorie Sinaitul a rămas un mare îndrumător practic al acestei mişcări. „Preocuparea lui n-a fost aceea de a justifica isihasmul faţă de adversarii lui, ci de a învăţa metoda lui pe

[1] J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas,* Londra, 1964.
[2] *Ibidem*.

cei ce s-au adunat în jurul său"[3].

Prin lupta lui teologică răsunătoare şi prin treapta de arhiepiscop al Salonicului la care a fost ridicat ca personalitate atât de bine cunoscută, Sfântul Grigorie Palama a jucat un mare rol public, în vreme ce Sfântul Grigorie Sinaitul a petrecut o viaţă ascunsă, de retragere, de practică duhovnicească între ucenicii săi, retragere care s-a accentuat de pe la 1335, prin aşezarea lui în Paroria, în Munţii Traciei, unde moare la 1346, un an înainte ca Palama să fie ridicat pe scaunul de mitropolit al Salonicului.

Cei doi Grigorie, ca susţinători ai aceleiaşi mişcări, dar cu roluri deosebite, au comunicat în orice caz continuu prin ucenicii lor. Isidor, ucenicul lui Grigorie Sinaitul, fusese tuns în monahism de Palama. În 1347, el hirotoneşte, la scurt timp după ridicarea lui pe scaunul de patriarh al Constantinopolului, pe Palama ca mitropolit de Salonic. Şi, în general, ucenicii lui Grigorie Sinaitul apar ca susţinători ai lui Palama în tot decursul controverselor acestuia cu adversarii isihasmului. Ucenicii lui Grigorie Sinaitul de la Magula semnează Tomul Aghioritic către Sinodul din Constantinopol de la 1341, în apărarea lui Palama[4].

Grigorie Sinaitul s-a născut pe la 1255 la Kukulos, lângă Clazomene, pe ţărmul occidental al Asiei Mici. Cândva după 1282, a fost luat prizonier de turci şi dus la Laodiceea, pe coasta Siriei. Răscumpărat de creştinii de acolo, a venit în Cipru, unde a intrat în monahism, ca rasofor. După scurtă vreme pleacă la mănăstirea „Sfânta Ecaterina" din Muntele Sinai şi acolo e tuns în monahism. De la Sinai vine la Ierusalim şi apoi în Creta. Aici, un bătrân monah, cu numele Arsenie, l-a introdus în practica „păzirii minţii în trezvie şi în rugăciunea curată"[5]. Aceasta a fost o piatră de hotar în viaţa lui. Până atunci viaţa sa a fost

---

[3] Kallistos Ware, „The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinay", *Eastern Churches Rewiew,* IV, nr. 1, 1972, pp. 1-2.

[4] Kallistos Ware, *art. cit.,* şi Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama,* Sibiu, p. 188.

[5] *Viaţa* Sf. Grigorie Sinaitul a fost scrisă de Calist, patriarhul Constantinopolului (între 1350-1353 şi 1355-1363), ucenic al lui Grigorie Sinaitul şi aderent al Sf. Grigorie Palama. *Viaţa* aceasta a fost publicată în greceşte de N. Pomialovsky, sub titlul: *Jitie ije vo sveatich otţa naşego Grigoria Sinaita,* Sankt-Petersburg, 1894, după ms. din Biblioteca Sinodală din Moscova nr. 280 (numerotarea veche nr. 281), care provine de la mănăstirea του Σιμένου de la Athos. În acel manuscris, ce datează din secolul al XVI-lea, *Viaţa* aceasta se găseşte la f. 7-40, purtând titlul grecesc: Μηνι Νοεμβρίου κς. Βίος και πολιτεία του εν αγίοις πατρός ημών Γρηγορίου Σιναΐτου, συγγραφείς παρά του αγιωτάτου αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου. Pomialovsky afirmă în prefaţă că textul întreg al acestei *Vieţi* e publicat acum pentru prima oară de el. Dar *Viaţa* aceasta a fost publicată în traducere românească încă la 1811, în *Vieţile Sfinţilor* din luna noiembrie, la mănăstirea Neamţ, sub titlul: *Viaţa şi petrecerea preacuviosului părintelui nostru Grigorie Sinaitul, scrisă de preasfinţitul arhiepiscop al cetăţii lui*

o viaţă făptuitoare; acum se ridică la nivelul vieţii contemplative.

Din Creta, Grigorie a trecut la Athos şi a străbătut tot muntele pentru a descoperi alţi călugări familiarizaţi cu viaţa în care fusese introdus el de Arsenie. De-abia după lungi căutări a aflat în schitul Magula, nu departe de mănăstirea Filotei, trei călugări cunoscători ai rugăciunii lăuntrice. Se aşază aici. Astfel, după Calist, pe la începutul secolului al XIV-lea, monahismul din Athos nu cunoştea decât prima fază a nevoinţelor: cea a curăţirii prin fapte. Afirmarea e poate cam exagerată, căci se ştie că Nichifor din Singurătate introdusese în Athos metoda rugăciunii curate şi probabil că el trăia încă atunci când a venit Grigorie Sinaitul în Athos sau murise abia de curând[6].

Deşi Grigorie Sinaitul consideră că viaţa dedicată rugăciunii curate se poate duce mai bine în grupurile mici ale unor schituri, decât în marile mănăstiri de obşte, totuşi el nu socotea că ea nu poate fi practicată şi în astfel de mănăstiri şi chiar în lume, cum socotea şi Teolipt al Filadelfiei. Astfel, el trimite pe unul dintre ucenicii săi, pe Isidor (viitorul patriarh), înainte de a fi tuns în monahism, la Salonic, pentru a fi acolo un „isihast orăşean", ca un model şi călăuzitor al unui cerc de mireni. „Nu doresc ca tu să trăieşti aici, în sălbăticia munţilor – de ce să faci aceasta? -, ci în lume, printre călugări şi printre oamenii care trăiesc în ea, ca să le fii tuturor o pildă... prin tăcerea şi vorbirea ta"[7]. De fapt, Isidor a rămas în Salonic, unde a plecat din Athos împreună cu Sinaitul şi cu Palama, aproape zece ani, cucerind împreună cu Palama, care-l tunsese în monahism, un cerc larg de monahi şi laici pentru practica rugăciunii curate. Filotei, patriarhul Constantinopolului, care a scris nu numai *Viaţa lui Palama,* ci şi pe a lui Isidor, pune un accent deosebit pe

---

Constantin, Kyr Callist. „S-au tălmăcit acum din cea elinească". Mitropolitul Tit Simedrea observă, de aceea, pe drept cuvânt: „E prima oară când apare în tipar această *Viaţă* întreagă. Cea mai veche ediţie în greceşte este cea a lui Nicodim Aghioritul, în Νέον Ἐκλόγιον, Veneţia, 1803. Ea este o prescurtare. După această ediţie e luată traducerea în ruseşte din *Afonsky Paterik,* Moscova, 1876. (A se vedea: Mitropolitul Tit Simedrea, „Viaţa mănăstirească în Ţara Românească înainte de anul 1370", în *Biserica Ortodoxă Română,* 1962, nr. 7-8, p. 675, nota 9). Noi am avut la îndemână această *Viaţă* în româneşte, în ediţia *Vieţile Sfinţilor,* vol. III, cartea VIII, din luna noiembrie, Bucureşti, 1903, pp. 1250-1338. *Viaţa* aceasta se găseşte însă tradusă în româneşte din greceşte cu mult înainte de 1811. De exemplu, în ms. 17 al mănăstirii Neamţ (sec. al XVIII-lea), f. 1 r-55 r (Vezi Pr. D. Fecioru, *Manuscrisele din Biblioteca mănăstirii Neamţ,* în manuscris, p. 42).

[6] K. Ware, op. cit., pp. 5-6. După Sf. Grigorie Palama, cel ce a lăsat în Athos o puternică tradiţie a rugăciunii neîncetate a lui Nichifor Monahul *(Cuvântul II din Triada I contra lui Varlaam).*

[7] Patriarhul Filotei, *Viaţa lui Isidor* (ed. A. Papadopoulos-Karameus, *Zapiski Istoriko-Filologiceskago Fakulteta St. Petersburgskago Universiteta,* Sankt Petersburg, 1905, pp. 77, 21-26).

austeritatea şi predica lui Isidor. Acesta cita cuvintele despre „poarta cea strâmtă” din Evanghelie şi „trăia ca aceia ce nu aveau nimic”. Filotei spune că acestea le învăţase de la dascălul său, Grigorie Sinaitul[8].

Prin aceasta Sinaitul împăca rugăciunea neîncetată cu misionarismul[9]. Chiar mutările dese ale lui Grigorie Sinaitul dintr-un loc în altul au fost motivate, pe de o parte, de nesiguranţa din acea vreme din Imperiul bizantin, pe de alta, de voinţa de a răspândi metoda acestei rugăciuni în cât mai multe regiuni, adică de un adevărat misionarism[10].

Opinia aceasta era proprie şi lui Palama[11].

Retras pe la 1326-1327 la Salonic din cauza incursiunilor turceşti, de care călugării din micile schituri fără ziduri înalte nu se puteau apăra, Grigorie Sinaitul a voit să plece înapoi la Sinai; dar în Hios îşi schimbă planul şi vine la Constantinopol, iar după şase luni se duce la Paroria, în munţii Stranţa, la graniţa dintre Imperiul bizantin şi Bulgaria[12]. Prima dată a rămas puţin acolo, din pricina supărărilor ce i le pricinuiau tâlharii adăpostiţi în aceşti munţi, şi a venit iar la Constantinopol şi la Athos. Dar prin 1335 se aşază definitiv în muntele Katakryomenos, în Paroria, unde moare la 27 noiembrie 1346. În acest munte sălbatic şi retras Sfântul Grigorie Sinaitul adună mulţi monahi în jurul său, zideşte două mănăstiri şi un turn înalt şi face din acest loc pustiu un „laborator duhovnicesc”, un loc sfânt de „doxologie şi laudă neîncetată a lui Dumnezeu”[13], ajutând nu numai pe monahii aduşi din Athos să înainteze în viaţa de rugăciune, ci preschimbând pe toţi cei ce veneau acolo şi îmblânzind chiar pe cei ce se obişnuiseră cu o viaţă de hoţii şi ucideri[14].

---

[8] J. Meyendorff, op. cit., pp. 34-35.

[9] J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas,* p. 54.

[10] K. Ware, op. *cit.,* p. 7.

[11] Patriarhul Filotei, *Encomiul Sfântului Grigorie Palama, Arhiepiscopul Salonicului,* P.G. 151, col. 573-574. Când, pe la 1326, întâlneşte pe un munte de lângă Veria, unde se aşezase pentru scurtă vreme, pe un ascet, Iov, care susţinea că rugăciunea neîncetată e cu putinţă numai călugărilor, Palama susţine cu putere punctul de vedere contrar, afirmând că îndemnul Sf. Apostol Pavel: „Rugaţi-vă neîncetat!” (1 Tes. 5, 17) se adresează tuturor creştinilor, fără excepţie.

[12] Despre locul Paroriei, Mitropolitul Tit Simedrea, op. *cit.,* zice: „În privinţa situaţiei geografice a pustiei Paroreilor, învăţaţii bulgari o aşază undeva în Stara Pianina, dar cea mai dreaptă opinie este cea a lui Nikos A. Bess: „Ruinele aşezării călugăreşti Paroria, care era aşezată în zona de graniţă dintre Bulgaria şi Imperiul bizantin, locuită de Sf. Grigorie Sinaitul şi de colaboratorii săi, se află încă – după C. Jiriček – în satul de azi Marea şi Mica Mănăstire, între Adrianopol şi Jamblo” *(Ein Buchgeschenk an das Madonna Katakryomeni Kloster,* în „Byzantinisch-Neugrichische Jahrbücher”, Atena, 1938, pp. 194-195).

[13] Pomialovsky, *op. cit.,* p. 39.

[14] *Ibidem,* p. 43.

Legătura spirituală cu Nichifor şi cu Teolipt o arată Sfântul Grigorie Sinaitul prin faptul că şi el căuta aceeaşi „rugăciune şi trezvie a minţii", ca şi aceia. Rugăciunea „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul", recomandată de Nichifor monahul, o făcea şi Grigorie Sinaitul, cu „străpungerea" sufletului, cu iubire întru cunoştinţă şi în mod fierbinte, ca şi Teolipt. În *Viaţa Sfântului Grigorie Sinaitul (ed. rom. cit.,* p. 1267) se spune: „După aceea şi-a adus aminte de linişte şi de trezvia minţii (...). Deci aceste cuvinte şi le-a pus în minte, încât se putea zice că s-a pironit pe cruce cu Hristos; iar cuvintele: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine, păcătosul", le zicea în durerea sufletului şi întru zdrobirea inimii, cu suspinuri dintru adânc, cu duh de umilinţă, udând faţa pământului cu lacrimi fierbinţi, pe care le vărsau ochii săi".

În zidirea mănăstirii lui şi în putinţa de a se statornici în Paroria până la moarte, el s-a bucurat de sprijinul şi de protecţia ţarului Ion Alexandru, care a nimicit bandele de tâlhari din împrejurimi. Obştea lui de acolo a căpătat un caracter isihast mai cuprinzător[15]. S-a afirmat în general că „obştea lui de la Paroria a servit ca o punte între lumea greacă şi slavă. Oameni ca Sfântul Teodosie de Târnovo, Sfântul Romil (Roman) de Vidin, patriarhul Eutimie al Bulgariei, mitropolitul Ciprian al Kievului, care au fost, ulterior, factorii marii renaşteri a monahismului contemplativ din întregul creştinism slav al Evului Mediu, au fost monahi la Paroria şi, cei mai mulţi, ucenici nemijlociţi ai Sfântului Grigorie Sinaitul"[16].

Trebuie menţionat faptul că mişcarea de la Paroria, şi în general mişcarea isihastă, a avut un rol important şi în cele două state româneşti ce s-au format tocmai în această perioadă a secolului al XIV-lea, asupra Bisericii Ortodoxe Române şi a mănăstirilor româneşti care iau fiinţă într-un mod organizat tocmai acum. Se cunoaşte corespondenţa ce a existat între patriarhul Eutimie al Bulgariei, ucenicul indirect al lui Grigorie Sinaitul, prin Sfântul Teodosie, şi rudă cu Grigorie Ţamblac, şi Nicodim, egumenul mănăstirii Tismana[17].

Dar mitropolitul Tit Simedrea a adus temeiuri pentru faptul că românii au avut legături directe cu Grigorie Sinaitul la Paroria şi ei au adus metoda rugăciunii neîncetate la Tismana[18]. De fapt, în jurul lui Grigorie Sinaitul s-a

[15] K. Ware, *op. cit.,* p. 7.

[16] *Ibidem;* la nota 2, p. 7, citează pe A. A. N. Tachiaos, *Epidraseis tou Hesychasmou eis tin Ekklisiastikin Politikin en Rossai 1328-1404* (Salonic, 1962), şi pe D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453,* Londra, 1971, pp. 301-305 şi 404.

[17] Ierod. Epifanie Norocel, „Eftimie, Patriarh de Tîrnovo, şi legăturile lui cu Biserica românească", în *Biserica Ortodoxă Română,* 1966, nr. 5-6, pp. 558-583.

[18] Mitrop. Tit Simedrea, *op. cit.,* p. 675.

adunat „mulţime de oameni de mai multe neamuri"[19].

Era, de altfel, o năzuinţă a sa să ducă îndemnul şi metoda vieţuirii şi rugăciunii curate oriunde se găseau creştini dreptcredincioşi. În textul grec al *Vieţii* lui, scrisă de Calist, se spune „că pe cât era cu putinţă, voia şi dorea cu iubire de Dumnezeu ca pe toţi să-i aducă înăuntrul razei şi strălucirii Bunului şi Preasfântului Duh; apoi niciun loc din cele de aici n-a lăsat, întărindu-se şi împuternicindu-se cu ajutorul lui Dumnezeu, nu numai al grecilor, al bulgarilor, ci şi al sârbilor înşişi şi *dincolo* (de ei), ca să facă şi acolo prin ucenicii săi lucrarea cea mai sârguincioasă, să se semene binele isihiei cu îmbelşugare şi strălucire"[20]. Acest cuvânt „dincolo" (επέκεινα) i-a scăpat chiar mitropolitului Tit Simedrea, deoarece el nu se află şi în traducerea românească. Dar ce alţi dreptcredincioşi se mai aflau *dincolo* de sârbi, dacă nu românii?

Dar mitropolitul Tit Simedrea menţionează opinia directă a învăţatului moldovean P. A. Sîrcu, editorul *Vieţii Sfântului Grigorie Sinaitul* în slavoneşte[21], că în aşezarea de la Paroria au fost şi români. Sîrcu îşi întemeiază părerea îndeosebi pe o însemnare aflată la sfârşitul Sbornicului Hludov, manuscris slavon din anul 1345, aflat azi în muzeul Rumianţev din Moscova. Însemnarea sună în greceşte: „Aceste două capete s-au scris de Fudulu, care le-a tradus din greceşte în bulgăreşte (...) când eram la Paroria cu fraţii"[22]. Părerea lui Sîrcu a fost îmbrăţişată şi de alţi învăţaţi. Dar alţii au contestat că acest nume ar fi indicat pe vreun român, deoarece cuvântul Fudulu e de origine turcească şi el nu ar fi putut trece aşa de timpuriu în limba română[23]. Dar dacă ar fi putut trece la greci şi bulgari, de ce nu ar fi putut trece şi la români, aflaţi în număr aşa de mare printre greci şi bulgari? De altfel e de remarcat că până azi numele acesta a primit o răspândire deosebită şi un accent de mare familiaritate mai ales între români. Mitropolitul Tit Simedrea socoteşte că acest nume a putut intra în limba română prin alte popoare turcmene care au trăit mai mult printre românii din nordul Dunării, pecinegi, uzi, cumani[24]. De altfel s-ar putea ca acest nume să fie şi o transcriere greşită a numelui Fundulea, care în forma aceasta şi în cea prescurtată Fundi, se găseşte şi azi ca nume specific printre românii macedoneni.

---

[19] Arhim. Arsenie, *Leatopis,* Sankt-Petersburg, ed. a II-a, 1888, p. 505, şi *Ocerk Jîzni Patriarha K. P. Kallista,* t. I, 917, în *Atonsky Pateric,* I, p. 340, nota. La Tit Simedrea, *op. cit.,* p. 677 şi nota 15.

[20] La N. Pomialovsky, *op. cit.,* p. 30.

[21] P. A. Sîrcu, *Jitie Grigorii Sinaita,* Sankt-Petersburg, la Mitrop. Tit Simedrea, *op. cit.,* p. cit.

[22] La Tit Simedrea, *op. cit.,* p. cit.

[23] *Ibidem,* p. 678.

[24] *Ibidem*.

Dar argumentul cel mai hotărâtor pentru legătura lui Grigorie Sinaitul cu românii îl vede mitropolitul Tit Simedrea în faptul că acela purta corespondenţă cu voievodul Nicolae Alexandru al Ţării Româneşti. Această ştire se află în *Viaţa Sfântului Maxim Cavsocalivitul,* scrisă în a doua jumătate a secolului al XIV-lea de Teofan, episcopul Peritoriei din Tracia (pe la 1350), fost egumen al Vatopedului. Acest Maxim a fost unul dintre cei mai renumiţi asceţi din Athos în secolul al XIV-lea şi foarte apropiat de Grigorie Sinaitul. Dornic de a se deprinde cu viaţa de rugăciune neîncetată, a plecat din Athos la Paroria „către capătul Macedoniei”[25]. La unele din desele convorbiri duhovniceşti dintre Sfântul Grigorie Sinaitul şi Maxim Cavsocalivitul pare să fi asistat şi Teofan, biograful acestuia. În *Viaţa* lui Maxim scrisă de Teofan, se spune despre Sfântul Grigorie că: „Mulţi dintre ucenicii săi, după adormirea lui şi călătoria la Dumnezeu, au ieşit ca nişte stele strălucitoare şi au împodobit marginile pământului”, deci au ajuns până la marginile teritoriului locuit de dreptcredincioşi, aşadar şi la români[26]. În plus, Teofan comunică un amănunt foarte însemnat pentru români. E vorba de o corespondenţă a lui Grigorie Sinaitul cu „împăraţii pământului”, între care înşiră, pe lângă împăratul bizantin şi ţarul Ion Alexandru al Bulgariei şi Ştefan al Serbiei, încă un Alexandru, care nu poate fi decât Nicolae Alexandru al Ţării Româneşti, propriu-zis asociat la domnie de tatăl său, Ioan Basarab (1310-1352), şi apoi singur stăpânitor (1352-1364). Căci altă ţară ortodoxă nu mai exista în vremea aceea, „şi împăraţilor pământului, Andronic, zic, şi Alexandru, Ştefan şi Alexandru, le-a scris, doritori fiind ei de minunatele lui învăţături prin epistole. Prin aceasta se înmulţeşte schima călugărilor în locurile şi cetăţile acelora, prin virtutea şi învăţătura cuviosului părinte Grigorie Sinaitul” (§ 18, 90)[27]. Dar unde s-au înmulţit propriu-zis mănăstirile şi călugării aşa de mult în acea vreme în lumea ortodoxă, ca în Ţara Românească, unde îndată după aceea iau naştere primele mari mănăstiri organizate? Teofan, ca fost stareţ la Vatoped, cunoştea pe voievodul român din daniile pe care acesta începuse să le facă la mănăstirea Cutlumuş din Athos, sau la care stareţul acestei mănăstiri, viitorul mitropolit (nominal) al Ţării Româneşti, venise în această ţară după ajutoare[28].

În actul Sinodului patriarhal de la Constantinopol, din 1359, prin care se confirmă trimiterea lui Iachint de Vicina ca mitropolit al Ţării Româneşti, se

---

[25] *Viaţa* aceasta a lui Maxim Cavsocalivitul, scrisă de Teofan, a fost publicată de J. Halkin în „Analecta Bollandiana”, t. LIV, 1906, pp. 25-112.

[26] La Mitrop. Tit Simedrea, *op. cit.,* p. 679.

[27] *Ibidem*.

[28] *Ibidem,* pp. 680-681. Identificarea acestui Alexandru cu Nicolae Alexandru, Domnul Ţării Româneşti, a făcut-o după Halkin, care a publicat în Anal. Bolland., *loc. cit., Viaţa lui Maxim Cavsocalivitul,* spunând la notă că acest Domn era „cumnat” al ţarului Alexandru al Bulgariei.

dispune ca nu numai laicii şi clericii din Ţara Românească să asculte de el, ci şi monahii[29]. Deci existau monahi şi deci şi mănăstiri încă înainte de întemeierea Voditei şi Tismanei, poate însă că nu atât de solid organizate şi bogat înzestrate de voievozi ca cele de după aceea, ci ca nişte schituri şi mănăstiri mai mici, născute din râvna poporului.

Mănăstirile româneşti, puse sub oblăduirea unui mitropolit aşezat într-un scaun statornic în statul românesc independent, iau fiinţă în atmosfera de credinţă fierbinte creată de mişcarea isihastă. Aşa se explică faptul că aproape toate schiturile lor, aşezate pe vârful unui deal din apropiere, au ca hram „Schimbarea la Faţă”, întrucât sihaştrii trăitori în ele sau prin chilii apropiate de ele – după metoda isihastă – năzuiau să se împărtăşească prin nevoinţele şi prin rugăciunea lor neîncetată de lumina taborică. De altfel, aproape toate mănăstirile mari care s-au întemeiat în cursul timpurilor în Ţara Românească şi în Moldova şi-au avut antecedentele în asemenea schituri sau în chiliile unor sihaştri singuratici de pe vârful vreunui munte sau deal din apropiere. Aşa au putut lua fiinţă şi primele mănăstiri româneşti în apropierea unor schituri şi chilii de pe un munte din apropiere. E de remarcat apoi caracterul familiar şi popular pe care-l are numele de sihaştri la poporul român şi rezonanţa lui de mare vechime.

Această atmosferă creată de isihasm a fost un factor însemnat în susţinerea luptei poporului român de apărare în faţa atacurilor necurmate ale Semilunii. Ţările româneşti au rămas astfel ultimul refugiu al întregii mişcări monahale isihaste şi al credinţei fierbinţi susţinute de ea în lumea ortodoxă. Sihaştrii au fost nu numai foarte apropiaţi poporului, ci şi voievozilor, susţinându-i în lupta lor de apărare a Ţărilor româneşti, ca ultim refugiu al vieţii de rugăciune şi de dreaptă credinţă. De aici vedem că sihaştrii nu s-au preocupat de rugăciunea neîncetată într-un dezinteres total de viaţa poporului dreptcredincios, ci au însufleţit pe voievozi şi pe toţi dreptcredincioşii creştini români la lupta de apărare a ţării lor creştine, pentru a putea slăvi în ea în libertate pe Hristos Dumnezeu; şi nu numai ei, ci şi călugării şi cărturarii celorlalte popoare ortodoxe, refugiaţi aici după ce ţările lor fuseseră ocupate de turci, nicăieri isihasmul, această lume a sihaştrilor, oameni locuind în sihăstrii (în locuri de liniştire = ησυχαστήρια), nu a avut un rol atât de hotărâtor în susţinerea luptei de apărare a teritoriului naţional ca în Ţările româneşti.

O prezenţă spirituală masivă a Sfântului Grigorie Sinaitul, mai bine zis a

---

[29] Academia Republicii Populare Române, *Documente privind Istoria României; B. Ţara Românească, 1242-1500.* Editura Academiei R.P.R., 1953, p. 27. La Mitrop. Tit Simedrea, *op. cit.,* p. 674. Deci când Iachint a venit la Argeş, a găsit în Ţara Românească clerici şi călugări şi cel puţin o mănăstire la Argeş, unde şi-a instalat scaunul. Patriarhul Calist ştia aceasta, între altele, şi din faptul că şi el petrecuse la Paroria, unde veneau şi români.

duhului lui la noi, ne este certificată şi în secolul al XVIII-lea. Mişcarea duhovnicească mănăstirească din acel secol este legată de reînnoirea practicii rugăciunii lui Iisus sub influenţa scrierilor lui Grigorie Sinaitul. Stareţul Vasile de la Poiana Mărului (la 40 de kilometri, în munţi, de la Râmnicu Sărat), la care a ucenicit Paisie Velicicovski, a insistat pentru înviorarea acestei practici prin precuvântările lui la opera lui Grigorie Sinaitul şi a lui Filotei Sinaitul, care toate nu fac decât să explice această rugăciune şi să pledeze pentru ea, pe baza scrierilor lui Grigorie Sinaitul.

*

O parte dintre scrierile lui Grigorie Sinaitul au fost publicate în *Filocalia greacă* de Nicodim Aghioritul (Veneţia, 1782). În a treia ediţie, publicată recent, ele se cuprind în volumul IV (Atena, 1961), pp. 31-88. Textul din *Filocalie* e reprodus în P.G. 150, col. 1240-1341. Până acum nu s-a publicat un text critic şi nici complet al scrierilor lui. Textul din *Filocalie,* ca şi cel din P.G., cuprinde următoarele scrieri:

1) *Capete după acrostih, foarte folositoare,* în număr de 137 *(Filocalia greacă,* ed. a III-a, vol. IV, 31-62; P.G. 150, 1237-129).

2) *Alte capete, cu totul şapte (Filocalia cit.,* pp. 6365; P.G. cit., 1299-1303).

3) *Învăţătură cu de-amănuntul despre liniştire şi despre rugăciune, în zece capete (Filocalia cit.,* pp. 66-70; P.G. cit, 1303-1312).

4) *Despre liniştire şi despre cele două feluri de rugăciune, în 15 capete (Filocalia cit.,* pp. 71-79; P.G. cit, 1312-1329).

5) *Despre cum se cade a şedea la rugăciune (Filocalia cit.,* pp. 80-88; P.G. cit., 1329-1346).

Manuscrisele româneşti din Biblioteca Patriarhiei Române, cele de la mănăstirea Neamţ şi cele din Biblioteca Academiei Române, care cuprind scrieri ale lui Grigorie Sinaitul, în cazul când nu cuprind titluri mai puţine decât cele de mai sus, cuprind câteva titluri în plus. Multe dintre ele au însă un *Cuvânt înainte* al lui Vasile de la Poiana Mărului[30].

Cele mai bogate manuscrise în scrierile Sfântului Grigorie Sinaitul cuprind în general, în mod identic, în plus, următoarele titluri:

1) A Sfântului Grigorie Sinaitul *Înainte cuvântare* a cărţii acesteia. Ea e

---

[30] De ex. ms. 35, 79 din Biblioteca Patriarhiei Române (Vezi la Pr. D. Fecioru, „Manuscrisele româneşti din Biblioteca Patriarhiei Române”, în *Studii Teologice,* 1961, n. 3-4, p. 438 şi 1962, n. 11-12, pp. 381-382). De asemenea, ms. 33 din Bibl. mănăstirii Neamţ. (Vezi la Pr. D. Fecioru, „Manuscrisele din Biblioteca mănăstirii Neamţ”, în manuscris, p. 87). Acest *Cuvânt înainte* îl are şi un manuscris, proprietate personală, al Pr. Protos. Gherontie Ghenoiu, copiat cu litere latine probabil de el însuşi când se afla la schitul „Locurile rele” din Gorj. De asemenea, manuscrisul din Biblioteca Academiei Române 1889, f. 105-172 v. *Cuvântul înainte* al lui Vasile de la Poiana Mărului se află şi în ms. rom. al Acad. rom. nr. 1621, f. 103 r-111 r, dar fără să-i urmeze opera lui Grigorie Sinaitul.

pusă după *Cuvântul înainte* al lui Vasile de la Poiana Mărului şi înainte de *Capete după acrostih.* Această *Înainte cuvântare* a lui Grigorie Sinaitul are următoarele subtitluri:

a. *Nu este lupta noastră împotriva sângelui şi a trupului. Şi ce este războiul şi ce este ostaşul şi toată arma lui Dumnezeu.*

b. *Despre cele trei părţi ale sufletului.*

c. *Despre gândurile prin care se săvârşeşte tot păcatul*[31].

2) La scrierea *Învăţătură cu de-amănuntul* din *Filocalia greacă,* manuscrisele româneşti mai bogate adaugă încă patru capete. De obicei ele sunt introduse astfel: „Până aicea întru cea grecească. Iar întru slavonească scoatere încă se află şi aceste cuvinte". Deci scrierile lui Grigorie Sinaitul au fost traduse în româneşte din limba greacă. (Aceasta se spune în multe dintre manuscrisele româneşti, de exemplu în manuscrisul nr. 39 de la mănăstirea Neamţ). Dar aceste patru capete au fost traduse dintr-un izvor slav[32]. Pe acestea le traducem şi noi după cele zece capete ale scrierii *Învăţătură cu de-amănuntul.*

3) În manuscrisele mai bogate se mai cuprind următoarele scrieri:

a. *Chipurile proniei dumnezeieşti;*

b. *Despre stăpânirea de sine a noastră;*

c. *Despre cele patru sfinţite începătorii;*

d. *Despre numirea şi rânduiala fiecăreia dintre cele patru începătorii;*

e. *Despre sfinţita începătorie a Bisericii;*

f. *Despre rânduiala vieţii singuratice de mijloc;*

g. *Explicare despre sfânta începătorie;*

h. *Explicare despre sfinţita aşezare;*

i. *Ce este chipul vieţii călugăreşti şi care sunt înfăţişările adevărate ale fiecăreia;*

j. *Care este sfinţita începătorie a vieţuirii călugăreşti şi cum se înfăptuieşte bine;*

l. *Despre înfăţişarea îmbrăcămintei călugăreşti;*

---

[31] Manuscrisul 17 de la mănăstirea Neamţ începe cu *Viaţa Sfântului Grigorie Sinaitul,* scrisă de Calist Patriarhul, tradusă din greceşte, apoi cu *Înainte cuvântare* asupra cărţii acesteia, a lui Grigorie Sinaitul (deci lipseşte *Cuvântul înainte* al lui Vasile de la Poiana Mărului). În general *Înainte cuvântarea* lui Grigorie Sinaitul se subîmparte în aceste trei subtitluri. La fel în ms. 33 de la mănăstirea Neamţ şi ms. 35 din Biblioteca Patriarhiei Române.

Nu dăm în acest volum această piesă, cu cele trei capitole ale ei, deoarece, mai ales cap *b* şi c, sunt un rezumat foarte general a ceea ce se cunoaşte de la Părinţii anteriori. Pe de altă parte, tema lor se cuprinde mult mai larg, dar într-un mod deosebit, în capetele după acrostih 77-79, 91.

[32] Ms. 35 şi 79 din Biblioteca Patriarhiei Române. Aceste patru capete sunt adăugate şi în ms. Protos. Ghenoiu.

m. *Care sunt formele rânduielii sfinţitei începătorii bisericeşti;*

n. *Aşezămintele cu chip dumnezeiesc;*

o. Despre supunere şi ascultare;

Acestea sunt în mare parte un rezumat al ierarhiei cereşti şi bisericeşti a lui Dionisie Areopagitul, încadrând în ierarhia bisericească şi treptele călugăreşti. De aceea nu le traducem în *Filocalia românească.* Dar această scriere arată voinţa Sfântului Grigorie Sinaitul de a încadra rugăciunea personală a inimii în viaţa Bisericii.

4) În aceste manuscrise mai bogate, două dintre cele şapte capete, cuprinse în *Filocalia greacă* – P.G. sub titlul *Alte capete,* se cuprind după cele 14 titluri de mai sus (de la litera „a" la „o"): *Pentru ispitele din somn* şi *Pentru cum se cade a lua milostenie*[33]*.* Despărţirea acestor două capete de celelalte cinci şi conţinutul lor, care nu se prea leagă de celelalte cinci şi se ocupă cu prea multe detalii fiziologice despre curgeri, fapt care nu ni se pare că se încadrează prea bine în spiritul scrisului Sfântului Grigorie Sinaitul, ne îndeamnă să nu le dăm loc în *Filocalia românească,* având oarecare îndoieli în privinţa apartenenţei lor la opera lui Grigorie Sinaitul.

5) *Filocalia greacă* repetă în vol. V (pp. 90-103), în limba neogreacă, scrierea *Despre cum se cade a şedea la rugăciune* din vol. IV, pp. 78-88. Această repetiţie se face la locuri diferite şi în ediţia a II-a (vol. II) din *Filocalia greacă.* Dar textul neogrec mai adaugă în fiecare ediţie un mic pasaj pe care-l vom adăuga şi noi în traducerea noastră[34].

6) Manuscrisele româneşti mai bogate mai dau şi o convorbire între Grigorie Sinaitul şi Maxim Cavsocalivitul. Ea e dată, în limba neogreacă, şi în *Filocalia greacă.*

Nu se ştie dacă în afară de aceste texte din *Filocalia greacă* şi de cele în plus din manuscrisele româneşti mai sunt şi alte texte care au ca autor pe Grigorie Sinaitul.

Faptul că la traducerea din greceşte în româneşte a operei lui Grigorie Sinaitul în secolul al XVIII-lea, *Cuvântul înainte* e alcătuit de Vasile de la Poiana Mărului, mort la 1767, celebru deja pentru viaţa sa duhovnicească la 1749, când e chemat la Bucureşti pentru a fi văzut şi consultat de patriarhii Alexandriei, Antiohiei şi Ierusalimului[35], arată că această traducere, ca şi cea

---

[33] De ex. în ms. Ghenoiu, la pp. 133-136, şi nu la p. 84 ş.u.

[34] În unele manuscrise româneşti, de exemplu ms. 39 de la Neamţ, întreg acest text neogrec e tradus sub titlul Capete *pentru fără grijă (despre isichie-linişte).* Se pare că el, împreună cu altele, reprezintă o altă traducere veche, căci foloseşte unele cuvinte mai vechi: de exemplu, în loc de linişte: fără grijă sau mulcomie (cel ce se linişteşte, sună acolo: cel ce se mulcomeşte), în loc de înşelăciune, împrelestare (cuvânt de origine slavă, cu înţelesul de „amăgire", „vrăjire").

[35] Pr. Horia Constantinescu şi Pr. Gabriel Cocora, „Poiana Mărului", în *Glasul*

din Filotei Sinaitul, a fost făcută de călugări români cu mult înainte de aşezarea lui Paisie Velicicovschi în Moldova, fapt întâmplat la 1768. Căci *Cuvântul înainte* la aceste scrieri a trebuit să fie făcut cu mult înainte. Vasile de la Poiana Mărului trebuie să fi scris aceste precuvântări înainte de 1749, când era deja celebru. De altfel, el venise în Moldova de prin 1712. Căci douăzeci de ani a stat la mănăstirea Dălhăuţi, iar în 1733 avea atâta autoritate, că întemeiază mănăstirea Poiana Mărului şi devine stareţul ei pe viaţă. Iar faptul că în *Cuvântul înainte* la Grigorie Sinaitul, Vasile citează din atâţia Părinţi duhovniceşti din trecut în româneşte (Sfinţii Isihie, Petru Damaschin, Calist şi Ignatie, Simeon Tesaloniceanul, Ioan Scărarul, Dorotei) înseamnă că toţi aceştia existau în traduceri româneşti în vremea lui, deci dinainte de el. Deci opera de traducere de sub Paisie a fost în mare parte mai mult o „corectură" a vechilor traduceri, devenite, cum am văzut la nota 125, în unele cuvinte, neînţelese pentru vechimea lor[36].

Paisie va fi cunoscut şi el aceste traduceri în timpul primei lui şederi în Moldova (1742-1749) şi aceste traduceri şi practica rugăciunii curate de către Vasile de la Poiana Mărului îl vor fi îndemnat să meargă nu numai la Sfântul Munte, ci şi să se ocupe acolo cu scrierile lui Grigorie Sinaitul şi cu punerea în practică a rugăciunii recomandate de acela. De aceea, în Athos, călugărul moldovean Atanasie îl acuză pe Paisie că „schimbă pravila rugăciunii lui Iisus, că prea se încrede în manuscrisele greceşti şi că tâlcuieşte greşit învăţătura Sfântului Grigorie Sinaitul despre rugăciunea minţii..."[37]. Moldoveanul Atanasie cunoştea deci traducerile româneşti mai vechi ale scrierilor lui Grigorie Sinaitul şi considera greşită încrederea lui Paisie în manuscrisele greceşti. Se poate, deci, spune că Vasile de la Poiana Mărului, strâmtorat în Ucraina de uniatism, a venit în Moldova pentru că ştia că va găsi acolo scrierile duhovniceşti răsăritene traduse din greceşte şi putinţa de a trăi potrivit lor, iar Paisie a venit din acelaşi motiv, dar poate şi atras de faima sau de chemarea lui Vasile şi a practicii rugăciunii minţii existente în Moldova. Mai amintim că, după unii, Vasile de la Poiana Mărului i-ar fi fost chiar rudă[38].

În ce priveşte conţinutul scrierilor Sfântului Grigorie Sinaitul, acesta îl arată pe autorul lor nu numai un practicant empiric al unei „metode a rugăciunii inimii", cât şi un mare exeget al ei. Sfântul Grigorie îmbrăţişează cu gândirea lui o gamă foarte largă de teme de viaţă duhovnicească, care se întinde de la cele mai înainte vârfuri ale reflecţiei privitoare la Dumnezeu şi la

---

Bisericii, 1964, nr. 5-6, pp. 473, 475.

[36] Diac. P. I. David, *Cuviosul Paisie cel Mare (Velicicovsky), un desăvârşit monah român.* Bucureşti, 1975, p. 12. Consideraţiile aduse de autor pentru originea românească a lui Paisie sunt foarte serioase şi demne de luat în seamă.

[37] Ms. rom. 5693; la Diac. P. I. David, *op. cit.,* p. 11.

[38] H. Constantinescu şi Pr. Gabriel Cocora, *op. cit.,* p. 472.

întâlnirea minţii cu Sfânta Treime în altarul cel mai lăuntric al fiinţei omeneşti, până la cele mai concrete detalii ale fenomenelor vieţii trupeşti. El şi-a asimilat reflecţia asupra vieţii duhovniceşti a lui Macarie, Diadoh, Marcu Pustnicul, Sfântul Simeon Noul Teolog, dar şi înalta gândire teologică a lui Dionisie Areopagitul şi a Sfântului Maxim Mărturisitorul. El face o sinteză între cei dintâi şi cei din urmă. Dar nu rămâne numai aici. Ci, aplicând totul la rugăciune şi la efortul de curăţire de patimi, se dovedeşte poate cel mai subtil analist al mişcărilor psihice şi spirituale ale fiinţei umane.

El aduce lămuriri de caracter evident asupra căldurii duhovniceşti care însoţeşte rugăciunea curată şi asupra celei înşelătoare şi păcătoase; se dovedeşte un adversar neînduplecat al nălucirilor şi al tuturor fenomenelor de amăgire spirituală, un susţinător al experienţei celei mai subtile şi mai autentice a prezenţei lui Dumnezeu. Înţelege trebuinţa alternării cântării cu rugăciunea inimii, la începători. Merge până la cele mai mici detalii în explicarea legăturilor bune şi rele dintre suflet şi trup. Tratatele lui Palama despre rugăciune *(Cuvântul II din Triada I şi II contra lui Varlaam)* se resimt puternic de învăţătura lui Grigorie Sinaitul. Dacă nu va fi fost în contact personal cu el şi dacă nu va fi cunoscut scrierile acestuia, Palama a putut cunoaşte în orice caz ideile sale măcar de la ucenicii lui. În acelaşi timp, Grigorie Sinaitul manifestă o spiritualitate de mare echilibru, o smerită reţinere de la formulările teologice prea îndrăzneţe. El cere să se conceapă lumina văzută în rugăciune ca dincolo de orice materialitate; el nu cere o strângere a nărilor la respiraţie, ci numai a gurii, ca să nu rămână căscată şi să facă pe om distrat. Nu leagă prea strâns rugăciunea inimii de o metodă tehnică. El nu cunoaşte în mod explicit nici învăţătura despre deosebirea între fiinţa şi energiile necreate ale lui Dumnezeu, învăţătură pe care o va dezvolta Sfântul Grigorie Palama, obligat de necesitatea apărării experienţelor harismatice trăite de isihaşti, pentru a nu fi incluse în ordinea creaturilor energiile ce le provoacă.

Dacă Sfântul Grigorie Palama este vulturul care atinge înălţimile ameţitoare ale învăţăturii despre Dumnezeu şi ale îndumnezeirii omului, Sfântul Grigorie Sinaitul este maestrul analizelor subtile ale mişcărilor lăuntrice ale fiinţei umane.

ALE CELUI ÎNTRE SFINŢI PĂRINTELE NOSTRU GRIGORIE SINAITUL

Capete foarte folositoare în acrostih, al căror acrostih este acesta: Cuvinte felurite despre porunci, dogme, ameninţări şi făgăduinţe, ba şi despre gânduri, patimi şi virtuţi; apoi despre liniştire şi rugăciune

1. Este cu neputinţă să fie cineva sau să se facă, după fire, raţional, fără curăţie şi nestricăciune. Căci pe cea dintâi a pus stăpânire deprinderea neraţională, iar pe cea de a doua (pe nestricăciune), starea de stricăciune a trupului.

2. Raţionali după fire s-au arătat numai sfinţii, prin curăţie[1]. Căci raţiune curată nu a avut niciunul dintre înţelepţii întru ale raţiunii, dat fiind că şi-au stricat raţiunea de la început prin gânduri. Fiindcă duhul pământesc şi mult vorbitor al înţelepciunii lumii acesteia, apropiind raţiunile de cei mai cunoscători, iar gândurile de cei mai neînvăţaţi, pricinuieşte împreuna lor locuire, lipsindu-i pe oameni de înţelepciunea ipostasiată şi de vederea ei sau de cunoştinţa neîmpărţită şi unitară[2].

3. Socoteşte drept cunoştinţă proprie a adevărului simţirea harului. Pe celelalte cunoştinţe trebuie să le numim tâlcuiri de înţelesuri şi dovediri de lucruri[3].

---

[1] Părinţii nu separă planul etic de cel raţional. Deplin raţional e sfântul. El şi-a recâştigat privirea şi judecata netulburate de patimi, adică raţiunea cea după fire, pe care a avut-o omul prin creaţie, prin curăţirea de patimi. Câtă vreme mai e o pornire spre păcat în om, nu e nici deplin curat, nici deplin raţional. Firea însăşi nu şi-a recâştigat integritatea, rectitudinea şi profunzimea ei pe plan raţional, pentru că nu şi-a recâştigat transparenţa ei firească spre infinitatea dumnezeiască.

[2] Toată cunoştinţa a devenit dispersată în urma căderii. Învăţaţii cunosc raţiuni separate ale lucrurilor, cei neînvăţaţi îşi fac fel de fel de gânduri amestecate cu patimile. Aceasta produce o conlocuire de idei, de multe ori plină de contradicţii, dar nu un întreg unitar. Nu se cunoaşte înţelepciunea ca Persoană supremă, din care pornesc toate raţiunile şi în care se unifică toate şi în unire cu care se unesc toţi. Tema este luată de la Sf. Maxim Mărturisitorul *(Ambigua).* Sf. Grigorie Sinaitul se dovedeşte un om introdus în gândirea cea mai înaltă a Părinţilor.

[3] „Simţirea harului" e trăirea bunăvoinţei şi puterii Persoanei supreme. Numai aceasta ne pune în legătură cu realitatea fundamentală şi totală. Celelalte cunoştinţe sunt exprimările unor înţelesuri fragmentare şi neesenţiale pentru existenţa eternă. Expresia „simţirea harului" se întâlneşte la Diadoh *(Cuvânt ascetic,* cap. 31; *Filoc. rom.,* vol. I, ed. 2008, p. 416), dar a fost dezvoltată de Sf. Simeon Noul Teolog.

4. Toţi câţi nu izbutesc să dobândească harul pătimesc aceasta pentru necredinţă şi negrijă; şi iarăşi toţi câţi îl află îl află prin credinţă şi sârguinţă. Căci prin acestea păşesc pururea înainte; iar prin cele potrivnice se întorc cu totul la cele dinapoi.

5. A fi mort şi nesimţitor este totuna cu a fi orb la minte şi a nu vedea duhovniceşte. Căci unul s-a lipsit de puterea vie şi lucrătoare; iar cel ce nu vede, de lumina dumnezeiască care-l face să vadă şi să se roage[4].

6. Puţini primesc şi puterea, şi înţelepciunea de la Dumnezeu. Căci cea dintâi împărtăşeşte bunătăţile dumnezeieşti, iar a doua exprimarea lor. Iar primirea prin împărtăşire şi dăruirea mai departe este un lucru cu adevărat dumnezeiesc, mai presus de om.

7. Inima fără gânduri, lucrată de Duhul, este altarul adevărat încă înainte de viaţa viitoare. Căci toate se săvârşesc şi se grăiesc acolo duhovniceşte. Iar cel ce nu a dobândit aceasta încă de aici e o piatră pentru alte virtuţi, bună pentru zidirea Bisericii dumnezeieşti, dar nu biserică şi preot al Duhului.

8. Omul a fost zidit nestricăcios, fără must, cum va şi învia. Dar nu neschimbăcios, nici schimbăcios, având în voinţă puterea de a se schimba sau nu. Căci voinţa nu face pe cineva să rămână cu desăvârşire neschimbat în firea sa. Pentru că aceasta e cununa îndumnezeirii neschimbăcioase viitoare[5].

9. Stricăciunea e devenirea trupului; iar a mânca, a lepăda rămăşiţele, a se îngrăşa şi a dormi sunt însuşiri naturale ale fiarelor şi dobitoacelor. Prin aceasta asemănându-ne cu dobitoacele, din pricina neascultării (Ps. 48, 21), am căzut din bunătăţile proprii dăruite de Dumnezeu[6]. Ne-am făcut dobitoceşti din raţionali şi ca fiarele din dumnezeieşti.

10. Raiul este de două feluri: sensibil şi inteligibil (cunoscut cu simţurile şi cu gândirea), sau cel din Eden şi cel al harului[7]. Cel din Eden este un loc foarte înalt, încât ajunge până la al treilea cer, cum zic cei ce au istorisit despre el, sădit de Dumnezeu cu tot felul de verdeaţă bine mirositoare. El nu este nici

---

[4] Avem aici o definiţie a luminii dumnezeieşti, care nu are nimic care să nu o facă acceptabilă şi înţeleasă. Ea e cea care ne face să înţelegem şi să ne înţelegem. Astfel înţeleasă, lumina dumnezeiască risipeşte nedumeririle celor ce cred că ea este concepută ca o lumină asemenea celei materiale.

[5] Omul a fost făcut nestricăcios, dar nu neschimbăcios, deşi schimbarea nu se împlineşte în mod involuntar. Neschimbarea o va dobândi în viaţa viitoare, odată cu redobândirea nestricăciunii. Dacă şi-ar fi păzit neschimbarea în bine, şi-ar fi păzit şi nestricăciunea. Neschimbarea ca rezultat al voinţei unite cu voinţa lui Dumnezeu, împreună cu nestricăciunea, înseamnă încoronarea firii prin îndumnezeire.

[6] Însuşirile proprii ale firii noastre sunt cele ce ni se dau de Dumnezeu din cele proprii Lui şi pe care le avem numai în comuniune cu El.

[7] Insistenţa asupra nestricăciunii originare a naturii şi ideea „simţirii harului” sunt luate de la Sf. Simeon, iar ideea celor două raiuri, de la Nichita Stithatul.

cu desăvârşire nestricăcios, nici cu totul stricăcios, ci aşezat la mijloc între stricăciune şi nestricăciune, încât este pururea încărcat cu roade şi împodobit cu flori, având neîncetat şi poame crude, şi poame coapte. Căci pomii putregăiţi şi roadele răscoapte căzute la pământ se fac humă bine mirositoare şi nu împrăştie miros de stricăciune ca plantele lumii. Iar aceasta se întâmplă din marea bogăţie şi sfinţenie a harului, care covârşeşte acolo pururea. De aceea râul oceanic care trece prin el şi căruia i s-a poruncit să răcorească necontenit acest loc, ieşind din el şi împărţindu-se în patru braţe, coborând aduce şi dă hinduşilor[8] şi etiopienilor huma şi frunzele căzute. Apoi unindu-se Fisonul şi Gihonul (Fac. 2, 8), se revarsă împreună mereu peste câmpiile lor, până ce se împart iarăşi, unul răcorind ţara Libiei, iar altul ţara Egiptului.

11. Deci spun că zidirea nu a fost făcută la început curgătoare sau stricăcioasă. Dar mai pe urmă s-a stricat şi s-a supus deşertăciunii, adică omului, potrivit Scripturii (Rom. 8, 20), însă nu de bunăvoie, ci fără să vrea, pentru cel ce a supus-o în nădejdea înnoirii lui Adam, cel ce s-a stricat. Înnoindu-l însă şi sfinţindu-l pe acesta, chiar dacă poartă trup stricăcios pentru viaţa vremelnică, a înnoit-o şi pe ea, deşi n-a izbăvit-o încă de stricăciune. Iar izbăvirea zidirii de stricăciune unii spun că este schimbarea ei spre mai bine, iar alţii, prefacerea în întregime a celor supuse simţurilor. Căci obiceiul Scripturii este să facă o afirmare simplă, fără multă iscodire, despre cele greu de înţeles.

12. Cei ce primesc harul ca o zămislire şi însărcinare prin Duhul leapădă sământa dumnezeiască sau prin căderi, sau văduvindu-se de Dumnezeu prin însoţirea cu vrăjmaşul care se ascunde în ei. Lepădarea harului se face prin lucrarea patimilor; iar lipsirea desăvârşită de ele se întâmplă prin săvârşirea păcatelor. Căci sufletul iubitor de patimă şi de păcat, care leapădă şi pierde harul şi se văduveşte, se face sălaş al patimilor, ca să nu zic al dracilor, acum şi în veacul viitor.

13. Nimic nu face iuţimea aşa de liniştită şi de blândă, ca bărbăţia şi mila. Cea dintâi înfrânge pe cei ce-o războiesc de afară, iar cea de a doua, pe cei ce o războiesc dinăuntru.

14. Mulţi, lucrând poruncile, socotesc că înaintează spre cetate, dar, neajungând în cetate, rămân afară. Căci abătându-se, fără să-şi dea seama, de la căile împărăteşti spre relele vecine virtuţilor, înaintează lipsiţi de înţelepciune. Pentru că poruncile nu îngăduie nici lipsă, nici trecere de măsură, ci ele caută numai împlinirea scopului plăcut lui Dumnezeu şi numai voia dumnezeiască. Altfel, deşartă-i osteneala dacă nu se fac drepte cărările lui Dumnezeu, după Scriptură (Isaia 40, 3). Căci în orice lucru se urmăreşte ţinta

[8] Am tradus cuvântul Ινδικοί cu hinduşi. Dar s-ar putea ca Sf. Grigorie să se fi gândit şi la indieni, sau la rasa galbenă, din care poate s-au tras indienii din America, sau chiar la negrii din Africa.

lucrului.

15. Caută pe Domnul pe cale, adică prin porunci, în inimă. Căci atunci când auzi pe Ioan strigând şi poruncind tuturor să gătească şi să facă drepte cărările, înţelege că e vorba de porunci, de inimi şi de fapte. Căci e cu neputinţă să se facă dreaptă calea poruncilor şi fapta nevinovată dacă nu e dreptate în inimă.

16. Când auzi Scriptura vorbind de toiag şi de vargă (Ps. 22, 5), socoteşte că în înţelesul prorocesc ele sunt judecata şi providenţa; iar în înţelesul moral, psalmodierea şi rugăciunea. Căci, judecaţi de Domnul cu toiagul pedepsirii, suntem povăţuiţi spre întoarcere (1 Cor. 11, 32). Iar pedepsind noi pe cei ce se răscoală împotriva noastră cu toiagul psalmodierii bărbăteşti, ne sprijinim pe rugăciune. Având deci toiagul şi varga în mâna lucrării minţii, să nu încetăm a pedepsi şi a fi pedepsiţi, până ce vom ajunge cu totul sub providenţă, fugind de judecata de acum şi de cea viitoare.

17. E propriu poruncilor să pună pururea mai presus de orice porunca cea cuprinzătoare, care zice: „Pomeneşte pe Domnul Dumnezeul tău totdeauna". Căci prin ceea ce s-au pierdut, prin aceea pot să fie şi păziţi. Fiindcă uitarea a pierdut pomenirea dumnezeiască de la început întunecând poruncile, şi aşa l-a arătat pe om gol de tot binele.

18. Prin două porunci vin cei ce se nevoiesc iarăşi la vechea vrednicie: prin ascultare şi prin post. Căci prin cele potrivnice acestora a intrat tot păcatul în neamul muritorilor. Cei ce păzesc poruncile prin ascultare se întorc la Dumnezeu mai repede, iar cei ce le păzesc prin post şi rugăciune, mai cu întârziere. Ascultarea e mai potrivită începătorilor, iar postul celor de la mijloc, mai cunoscători şi mai bărbaţi. Căci păzirea neştirbită a ascultării de Dumnezeu prin porunci e proprie foarte puţinora, fiind grea chiar pentru cei mai bărbaţi.

19. Legea care lucrează şi grăieşte în inimă este legea Duhului vieţii, după Apostol, precum cea care e lucrată în trup este a literei. Cea dintâi izbăveşte mintea de legea păcatului şi a morţii (Rom. 8, 2), iar a doua face pe nebăgate de seamă pe om fariseu, care împlineşte şi înţelege legea trupeşte şi lucrează poruncile pentru a fi văzut (Matei 23, 5)[9].

---

[9] Poruncile sunt calea pe care ajungem la Hristos. Dar în miezul lor poruncile sunt Hristos Însuşi. Căci ne fac tot mai asemenea Lui. El este porunca desăvârşit împlinită. Poruncile pot fi însă împlinite numai extern, cu trupul. Atunci sunt o lege a trupului, care face pe om fariseu. Ele trebuie împlinite din inimă. Atunci au devenit o lege a duhului. Căci prin inimă lucrează Duhul. De aceea poruncile numai unite cu inima sunt calea adevărată spre Hristos.

Aceasta se întâmplă când avem pururea pomenirea lui Dumnezeu în inimă.

20. Îmbinarea armonioasă şi bine legată a tuturor virtuţilor (Efes. 4, 16) în Duh, spun că face omul desăvârşit. Sau dacă e pe cale, pe cel încă nedesăvârşit.

Iar poruncile le socotesc ca trup, pe când virtuţile, ca deprinderi ale unor însuşiri bune, oase. În sfârşit, harul, ca suflet care dă viaţă, mişcă şi lucrează faptele poruncilor ca pe un trup. Căci nepurtarea de grijă, sau sârguinţa spre vârstele în Hristos, arată pe cineva prunc, sau desăvârşit, acum şi în veacul viitor.

21. Cel ce vrea să-şi crească trupul virtuţilor să se sârguiască a dori laptele raţional şi nestricat al harului drept maică. Căci de acolo se hrăneşte cu lapte tot cel ce caută creşterea în Hristos şi vrea să sporească în El. Înţelepciunea dă de la pieptul ei, ca lapte spre creştere, căldura; iar celor desăvârşiţi, ca miere hrănitoare, bucuria spre curăţire[10]. „Căci miere şi lapte vor fi sub limba ta" (Cânt. Cânt. 4, 11). Lapte a numit Solomon puterea hrănitoare şi crescătoare; iar miere, pe cea curăţitoare a Duhului[11]. Iar marele Apostol, arătând

---

Contrarul poruncilor este, de aceea, uitarea. Pomenirea lui Dumnezeu e izvorul ascultării, prin care se împlinesc poruncile.

Dar în lucrarea poruncilor suntem mult ajutaţi de gândul la judecata lui Dumnezeu sau la pedepsele ce ne vin din neîmplinirea poruncilor. Ba chiar pedepsele sau judecata lui Dumnezeu aplicată nouă când nu împlinim vreo poruncă ne sunt de ajutor. Ajutaţi de judecata lui Dumnezeu sau de gândurile la pedepse, sau chiar de pedepse, ajungem prin împlinirea poruncilor sub mângâierea deplină a Providenţei. Dar toiagul pedepsirii ar fi greu de suportat dacă nu ne-am sprijini pe cârja rugăciunii, ţinută în mâna lucrării minţii. Fără aceasta, nu am putea folosi toiagul nici în sensul de pedepsire a patimilor noastre, nici a vrăjmaşilor care ni le insuflă.

[10] Harul hrăneşte ca un lapte pe cel ce, înaintând în împlinirea poruncilor, face să crească în el trupul virtuţilor. Căci harul susţine în primul rând rugăciunea, fără de care nu poate omul împlini statornic poruncile şi creşte în virtuţi, ca într-un organism armonic. Harul nu e deci ceva limitat şi static, ci fluxul iubirii lui Dumnezeu care ne întăreşte în creşterea spre tot mai marea asemănare cu El. El nu e decât iubirea nesfârşită a lui Hristos. Imaginea „trupul virtuţilor" a fost şi ea foarte mult folosită de Sf. Simeon Noul Teolog. Virtuţile nu stau separat, ci se încheagă între ele, îmbibându-se în fiinţa noastră, şi prin ele devenind însăşi fiinţa noastră un trup armonios al virtuţilor, o fiinţă structurată în mod unitar prin virtuţi, ca o pornire multilaterală de iubire spre Dumnezeu şi spre oameni. Când acest trup al virtuţilor a devenit viguros, el nu mai e hrănit cu harul ca şi cu un lapte, ci cu harul devenit miere, care îndulceşte prin iubire atât pe subiectul lor, cât şi pe cei asupra cărora se răspândeşte lucrarea lor.

[11] Dar Sf. Grigorie precizează că acest lapte la harului, care pentru cei desăvârşiţi devine miere, ne vine de la sânul Înţelepciunii Însăşi, care este Persoana Cuvântului, Hristos. Numai ea ne poate hrăni, prin iubirea ei, de la însuşi sânul ei. Prin acest har al iubirii materne nu numai ne încălzeşte şi îndulceşte, ci ne şi curăţă. Căci iubirea curăţă de egoism şi de toate păcatele care se nasc din el. De aceea laptele şi mierea harului sunt totodată puterea curăţitoare a Duhului. Căci prin har am devenit un duh cu Hristos.

deosebirea lucrărilor, zice: „Ca pe nişte prunci v-am hrănit pe voi cu lapte, şi nu cu mâncare” (1 Cor. 3, 2).

22. Cel ce caută înţelesurile poruncilor fără porunci, dorind să le afle prin învăţătură şi citire, este asemenea celui ce-şi închipuie umbra drept adevăr. Căci înţelesurile adevărului se dăruiesc celor ce se împărtăşesc de adevăr[12]. Iar cei neîmpărtăşiţi de adevăr şi neintroduşi în el, căutând înţelesurile lui, află pe cele ale înţelepciunii înnebunite (1 Cor. 1, 20). Pe aceştia Apostolul i-a numit „fireşti”, ca unii „ce nu au Duh” (Iuda 1, 19), chiar dacă se mândresc cu adevărul.

23. Precum ochiul trupului caută la literă şi din literă primeşte înţelesurile celor supuse simţurilor, aşa mintea, când se curăţă şi se întoarce la vechea vrednicie, caută la Dumnezeu şi primeşte de la El înţelesurile dumnezeieşti. În loc de carte, ea are Duhul, în loc de pană, înţelegerea şi limba – căci „limba mea, zice, e pană” (Ps. 44, 2) –, în loc de cerneală, lumina. Deci, scufundându-şi înţelegerea în lumină şi făcându-se lumină, scrie în Duh cuvintele în inimile curate ale ascultătorilor. Atunci înţelege cum vor fi credincioşii „învăţaţi de Dumnezeu” (Isaia 54, 13; Ioan 6, 45) şi cum învaţă Dumnezeu pe om în Duh (Ps. 93, 10), potrivit cu prorocia[13].

24. Socoteşte ca lege nemijlocită a poruncilor credinţa care lucrează în inimă. Căci din această credinţă izvorăşte toată porunca şi ea produce luminarea sufletelor. Iar roadele acestor suflete, din credinţa adevărată şi lucrătoare, sunt înfrânarea şi dragostea, iar sfârşitul este smerenia dăruită de Dumnezeu, care este începutul şi întărirea dragostei[14].

---

[12] Cei ce caută înţelesurilor poruncilor, fără să le împlinească, nu le iau ca porunci propriu-zise ale Subiectului dumnezeiesc, Care are puterea şi căderea să poruncească. De aceea aceştia nu se pun în legătură cu El, Care e propriu-zis adevărul; căci în acest caz ele nu exprimă pe Cel ce le dă şi voia şi puterea Lui, ca să zidească în adevăr pe cei ce le împlinesc. Ei rămân la nişte sensuri impersonale, care nu le dau nicio putere spre creştere morală şi spre mântuire. Poruncile trebuie înţelese, ca şi lucrurile, ca semne ale iubirii lui Dumnezeu cel personal şi ca apeluri la iubirea noastră, ca să ne facem asemenea Lui, şi prin aceasta să ne unim cu El.

[13] Adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu e cunoaşterea prin experienţă, nu din carte. În cazul acesta înţelegerea se scufundă în lumina Lui Însuşi, făcându-se şi ea lumină. Vorbind acela altora, Dumnezeu Însuşi vorbeşte prin el şi El Însuşi îi învaţă pe ceilalţi printr-un astfel de om. Cuvântul e plin de puterea lui Dumnezeu şi de convingerea celui ce a văzut pe Dumnezeu şi simte în sine puterea Lui.

[14] Sf. Grigorie apropie până la identificare poruncile şi credinţa. Porunca, mai bine zis puterea pentru înţelegerea şi împlinirea ei, izvorăşte din credinţă, care lucrează nemijlocit în inimă. Credinţa lucrează ca o lege, având în ea ca o putere directoare legea poruncilor, din cunoştinţa dreaptă a lui Dumnezeu şi dintr-un fel de unire iniţială cu El. De aceea credinţa însăşi se impune ca o poruncă sau ca o sumă de porunci. În această înţelegere a credinţei, despărţirea protestantă între credinţă şi

25. Cunoştinţa adevărată a celor văzute şi nevăzute este slava nemincinoasă a celor ce sunt. Cunoştinţa celor văzute e slava celor sensibile, iar a celor nevăzute este slava celor inteligibile, raţionale, înţelegătoare şi dumnezeieşti.

26. Definiţia dreptei credinţe este a vedea şi a cunoaşte întru curăţie cele două dogme ale credinţei, adică Treimea şi doimea: Treimea a o privi şi a o cunoaşte în chip neamestecat şi netăiat, în unitate, iar doimea firilor lui Hristos, într-un ipostas, adică a mărturisi şi a şti pe un singur Fiu şi înainte de întrupare, şi după întrupare, dar după întrupare slăvit în chip neamestecat în două firi şi în două voinţe, dumnezeiască şi omenească.

27. Trebuie să mărturisim cu evlavie nenaşterea, naşterea şi purcederea, cele trei însuşiri personale, nemişcate şi neschimbate ale Preasfintei Treimi: pe Tatăl ca nenăscut şi fără de început, pe Fiul, ca născut şi împreună fără de început, pe Duhul Sfânt, ca purces din Tatăl, dat prin Fiul (precum zice Damaschin) şi împreună veşnic.

28. Numai credinţa din har, lucrătoare prin porunci în Duh, e îndestulătoare pentru mântuire dacă o păzim şi nu o alegem pe cea moartă şi nelucrătoare, în locul celei vii şi lucrătoare în Hristos. Căci credinciosul trebuie să primească chipul şi viaţa cea întru Hristos lucrate de credinţă. Credincioşii au învăţat că nelucrarea aduce credinţa moartă şi nesimţitoare, care e numai vorbă, şi nu pe cea din har.

29. Treimea este unitate simplă, fiindcă e fără calitate şi necompusă. Dar e Treime în unitate. Căci Dumnezeu cel întreit în Ipostasuri are cu totul neamestecată perihoreza Acestora între Ele (întrepătrunderea Lor).

30. Dumnezeu se cunoaşte şi se zice în toate în chip întreit. Căci este nemărginit. El este susţinătorul şi purtătorul de grijă al tuturor prin Fiul în Duhul Sfânt. Niciunul dintre Aceştia trei nu se zice, nu se cugetă şi nu se numeşte fără sau afară de Ceilalţi.

31. În om este minte, cuvânt şi duh; şi nici mintea nu e fără cuvânt, nici cuvântul fără duh; şi acestea sunt una în alta şi în ele însele. Căci mintea grăieşte prin cuvânt şi cuvântul se arată prin duh. Prin aceasta omul poartă un chip umbros al Treimii nenumite şi arhetipice. Cuvântul „după chipul” arată şi aceasta[15].

---

fapte apare cu totul greşită. Dar o credinţă care se impune ca o lege prin ea însăşi, sau ca o poruncă, se impune ca atare pentru că se arată ca o lumină în suflete, ca o lumină a lui Dumnezeu şi a modului cum trebuie să ne comportăm noi pentru a ne face asemenea Lui, împlinind voia Lui, devenind uniţi în voinţă cu El.

[15] Cuvântul „după chipul”, care îl caracterizează pe om, arată şi asemănarea lui cu Sfânta Treime. Dar în aceasta se arată atât faptul că omul nu e un individ cu totul separat de ceilalţi, cât şi faptul că el are minte, cuvânt şi duh neseparate între ele, ci lucrând şi arătându-se una prin alta, fiind om întreg numai prin toate acestea trei.

32. Tatăl e Mintea, Fiul e Cuvântul, iar Duhul Sfânt e cu adevărat Duhul, precum învaţă, folosindu-se de asemănare, sfinţii Părinţi purtători de Dumnezeu, statornicind dogma despre Treimea Sfântă, mai presus de fire şi de fiinţă, despre Dumnezeu cel unul în trei Ipostasuri, lăsându-ne nouă credinţa adevărată şi o ancoră de nădejde. Căci a cunoaşte pe Dumnezeu cel unul este, după Scriptură, rădăcina nemuririi (Înţ. Sol. 15, 3); şi a vedea şi a şti stăpânirea unităţii în trei Ipostasuri este dreptatea întreagă. Sau aşa trebuie să înţelegem cuvântul din Evanghelie: „Iar viaţa veşnică aceasta este: Să Te cunoască pe Tine, unul adevăratul Dumnezeu" în trei Ipostasuri, „şi pe Cel ce L-ai trimis, pe Iisus Hristos" (Ioan 17, 3), în două firi şi voinţe.

33. Chinurile sunt felurite, precum şi răsplătirile cu bunătăţi. Iar acelea sunt în iad, potrivit Scripturii care zice: „În pământ întunecat şi neluminat, în pământul întunericului veşnic" (Iov 10, 21-22), unde locuiesc păcătoşii şi înainte de judecată, şi se întorc şi după osândă. Căci: „Întoarcă-se păcătoşii în iad" (Ps. 9, 17) şi „Moartea îi va paşte pe ei" (Ps. 48, 14) ce este altceva, dacă nu hotărârea din urmă şi osânda veşnică?

34. Focul, întunericul, viermele şi tartarul sunt împătimirea obştească de plăcerea trupească, neştiinţa generală a întunericului, gâdilirea aprinsă a patimii din toţi, tremurarea şi vijelia puturoasă a păcatului. Acestea se lucrează încă de aici în sufletele păcătoşilor ca o arvună şi pârgă a chinurilor şi se arată acolo ca o deprindere.

35. Deprinderile patimilor sunt arvunele chinului, precum lucrările virtuţilor sunt ale Împărăţiei. Poruncile trebuie să le socotim şi să le numim lucrări; iar virtuţile deprinderi, precum şi păcatele care se fac necontenit se numesc deprinderi.

36. Răsplătirile sunt pe potriva faptelor, chiar dacă multora li se pare că nu sunt pe potriva lor. Căci dreptatea dumnezeiască le dăruieşte unora viaţa veşnică, iar altora osânda veşnică. Dar şi unii, şi alţii, străbătând veacul de aici bine sau rău, vor primi răsplata după faptele lor. Iar mărimea şi felul răsplăţii de care se vor bucura va fi după deprinderea şi lucrarea patimilor sau a virtuţilor.

37. Sufletele împătimite de plăceri sunt smârcuri de foc (Apoc. 19, 20), în care putoarea patimilor, duhnind ca o mocirlă, hrăneşte ca pe un vierme neadormit al curviei desfrânarea trupului, şi ca pe nişte şerpi, broaşte şi lipitori ale poftelor stricate, gândurile şi dracii stricaţi şi ţâşnitori de otravă. Starea aceasta a luat încă de aici arvuna chinurilor de acolo.

38. Precum pârga chinurilor veşnice e ascunsă în sufletele păcătoşilor, aşa şi arvunele bunătăţilor lucrează prin Duhul şi se dăruiesc în inimile drepţilor. Căci Împărăţia cerurilor este vieţuirea virtuoasă, precum chinurile, deprinderea patimilor.

39. Noaptea care vine (Ioan 9, 4) este, după cuvântul Domnului, încremenirea totală a întunericului viitor sau, în alt chip, Antihristul, care este

şi se numeşte noapte şi întuneric; sau iarăşi, în înţeles moral, este nepăsarea continuă care, ca o noapte fără lună, scufundă sufletul în somnul nesimţirii. Căci precum noaptea face pe toţi să doarmă şi este chipul morţii, prin amorţirea ce o aduce, aşa noaptea întunericului viitor îi face pe păcătoşi morţi şi nesimţitori prin ameţeala durerilor.

40. Judecata lumii acesteia (Ioan 3, 19), după cuvântul Evangheliei, stă în necredinţa celor neevlavioşi, potrivit cuvântului: „Iar cel ce nu crede s-a şi osândit" (Ioan 3, 18); de asemenea, în necazurile aduse de providenţă pentru îngrădire sau întoarcere; apoi în înrâurirea plănuirilor bune şi rele, fiind ajutate să treacă în faptă, după cuvântul: „Înstrăinatu-s-au păcătoşii din pântecele maicii lor" (Ps. 57, 3). Judecata cea dreaptă a lui Dumnezeu se arată, prin urmare, pentru îndreptarea prin pedepse şi după fapte, pe unii pedepsindu-i, pe alţii miluindu-i, dând ca răsplată unora cununile, altora chinurile. Dintre cei pedepsiţi, cei dintâi sunt cu totul necredincioşi; cei de-al doilea, credincioşi, dar fără râvnă, de aceea se şi pedepsesc cu iubire de oameni. Iar cei ce s-au făcut desăvârşiţi, fie în virtuţi, fie în păcate, vor avea răsplăţile cuvenite.

41. De nu se va păzi firea neprihănită prin Duhul, sau de nu se va curăţa cum se cuvine, nu va putea să se facă un trup şi un duh cu Hristos, acum şi în armonia viitoare. Căci un petec dintr-o vechitură a patimilor nu-l poate coase puterea cuprinzătoare şi unificatoare a Duhului la haina harului, pentru întregire.

42. Cel ce a primit în dar şi a păzit înnoirea Duhului va avea o cinste deopotrivă la alcătuirea (trupului) lui Hristos, pătimind atunci negrăit îndumnezeirea mai presus de fire. Căci nu va fi vreunul din Hristos, sau mădular al lui Hristos, dacă nu se face de aici părtaş al harului, alcătuindu-se după chipul adevărului şi al cunoştinţei, cum zice Apostolul (Rom. 2, 20).

43. Împărăţia cerurilor este asemenea unui cort făcut de Dumnezeu, ca cel arătat lui Moise, având două încăperi în veacul viitor. În cea dintâi vor intra toţi câţi sunt preoţi ai harului; în cea de-a doua, inteligibilă, numai cei care au liturghisit încă de aici Treimii ca nişte arhierei în desăvârşire, în întunericul cunoştinţei de Dumnezeu. Ei au drept căpetenie în slujire şi ca prim ierarh înaintea Treimii, pe Iisus, în cortul pe care l-a întemeiat El. Aceştia, intrând acolo, vor fi luminaţi mai limpede de razele luminii Lui[16].

---

[16] În prima parte a cortului din veacul viitor vor intra toţi câţi au fost preoţi ai harului, adică au slujit lui, rodind puterea lui în viaţa lor. Dar în a doua încăpere, în partea cea mai dinăuntru, în Sfânta Sfintelor, vor intra numai cei ce au slujit încă de aici ca nişte arhierei, prin faptul că au intrat în întunericul cunoştinţei mai presus de cunoştinţă a lui Dumnezeu, ca Moise pe Sinai, ajungând până în faţa lui Dumnezeu cel în Treime şi cu totul indefinit în abisul bogăţiei Sale, dar în acelaşi timp la simţirea cea mai intensă a prezenţei Lui tainice şi iubitoare, trăită ca atare prin faptul că e o iubire între cele trei Persoane atotdesăvârşite, şi prin aceasta lângă focarul suprem al iubirii.

44. Multele locaşuri de care a vorbit Mântuitorul (Ioan 14, 2) sunt deosebitele trepte şi înaintări ale stării de acolo. Împărăţia este una, dar are multe deosebiri înăuntru, întrucât unii sunt cereşti, iar alţii pământeşti, potrivit cu virtutea, cu cunoştinţa şi cu mărimea îndumnezeirii. „Căci alta este slava soarelui, alta a lunii şi alta a stelelor; şi stea de stea se deosebeşte în slavă" (1 Cor. 15, 41), cum zice Apostolul, pe bolta dumnezeiască.

45. Cel ce şi-a curăţat mintea prin lacrimi, iar sufletul şi l-a înviat încă de aici prin Duhul, ajunge în scurtă vreme împreună-vieţuitor cu îngerii şi netrupesc ca un nesupus stricăciunii. Iar trupul şi-l face prin raţiune chip luminos şi arzător al frumuseţii dumnezeieşti, din plăsmuire de lut; şi-l face cum era după fire, dacă nestricăciunea trupurilor este înlăturarea musturilor şi a îngroşării[17].

46. Trupul nestricăciunii este trupul pământesc afară de musturi şi de grosime, prefăcut în chip negrăit din trup firesc în trup duhovnicesc, încât este

---

Ei au intrat adică până acolo până unde a intrat primul Ierarh şi Căpetenia oricărei slujiri aduse lui Dumnezeu, adică Iisus Hristos ca om, Care ca Dumnezeu primeşte slujirea ca Unul din Treime. Uniţi cu Hristos, luminaţi de infinitatea luminoasă a dumnezeirii Sale, de lumina Treimii atotiubitoare, sunt luminaţi şi ei mai mult decât cei din prima încăpere. Cunoştinţa aceasta în întunericul mai presus de cunoaştere îi desăvârşeşte pe cei ce ajung acolo, pentru că e o cunoştinţă prin experienţa cea mai intensă a lui Dumnezeu ca supremă comuniune de Persoane, deci ca izvor din care iradiază în ei această iubire, făcându-i şi pe ei iubitori la maximum. Se simte aici influenţa lui Dionisie Areopagitul. Aceştia sunt, prin viaţa lor de maximă intensitate a simţirii lui Dumnezeu, la extrema opusă celor ajunşi la suprema amorţire şi nesimţire din iad, amorţire şi nesimţire produsă de patimile care-i obosesc şi-i epuizează până la urmă de orice putere stimulatoare.

[17] Raţiunea poate fi aici şi Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu, Care, adresându-se omului credincios ca Persoană şi Cuvânt, ca Persoană ce revendică pe acela prin cuvântul Ei pătrunzător, îl ridică pe acesta la starea de supremă responsabilitate, în lumina comuniunii care-l luminează la maximum şi pe el, şi pe Dumnezeu. Dar poate fi şi raţiunea omenească înălţată de Raţiunea sau Cuvântul dumnezeiesc. O astfel de raţiune responsabilă şi cunoscătoare a relaţiei omului cu Dumnezeu şi deschisă înţelegerii întregii realităţi în adâncimea nesfârşită a lui Dumnezeu umple pe om de lumină, iar această lumină iradiază şi pe faţa lui, făcându-l o „statuie" transparentă, ca o membrană nematerială, dintr-o statuie de lut opac. Această transparenţă face pe om nestricăcios, căci ea înseamnă şi o îndepărtare a musturilor din el şi a grăsimii şi grosimii, care sunt supuse la maximum proceselor de descompunere. Această concepţie stă la baza chipurilor subţiri, transparente şi luminoase din icoanele bizantine. Cât de departe de această concepţie spiritualizatoare a omului este cea manifestată în trupurile rotunde ale tablourilor religioase din Occident, care s-au născut mai mult dintr-un interes al pictorilor pentru anatomie, decât dintr-un interes de redare a stării de înviere, anticipată încă de aici de sfinţi. Postul îşi capătă şi el deplina lui semnificaţie într-o astfel de concepţie.

şi pământesc, şi ceresc, prin subţirimea înfăţişării dumnezeieşti. Căci aşa cum a fost plăsmuit la început, aşa va şi învia, ca să fie după chipul Fiului Omului, împărtăşindu-se în întregime de îndumnezeire[18].

47. Pământul celor blânzi este Împărăţia cerurilor sau deprinderea teandrică a Fiului[19], la care am intrat sau intrăm primind naşterea înfierii prin har şi înnoirea prin înviere. Sau iarăşi pământul sfânt este firea îndumnezeită[20] sau poate şi pământul acesta curăţat după vrednicia celor de pe pământ. Sau, după alt înţeles, pământul moştenit de cei cu adevărat sfinţi este seninătatea neînviforată, dumnezeiască, a păcii mai presus de minte, în care se va sălăşlui neamul celor drepţi, unde nu-i va mai tulbura nimic din cele create, prin zgomotul şi cu ispita lor.

48. Pământul făgăduinţei este nepătimirea. Din ea izvorăşte veselia Duhului, asemenea laptelui şi mierii.

49. În veacul viitor sfinţii îşi vor grăi unii altora în chip tainic cuvântul lăuntric, rostit în Duhul Sfânt[21].

50. Dacă nu ne cunoaştem cum ne-a făcut Dumnezeu, nu ne vom cunoaşte cum ne-a făcut păcatul[22].

51. Toţi câţi au primit încă de aici plinătatea desăvârşirii lui Hristos sunt

---

[18] Se accentuează din nou subţirimea ca notă a trupului îndumnezeit şi restabilit în frumuseţea lui firească, care nu e opusă unei anumite vigori, subţirime şi vigoare în care se implică nestricăciunea (incoruptibilitatea). Trupul în starea aceasta a ajuns pnevmatic din firesc, pentru că Duhul covârşeşte în el simţirile trupeşti ale sufletului. Dar el devenind ceresc, rămâne şi pământesc, pentru că nu leapădă materia, oricât de transparent ar deveni prin Duhul dumnezeiesc. Trupul ajuns astfel atinge statura prevăzută de Dumnezeu a omului, cum o are Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, după înviere, motiv pentru care se numeşte *Fiul Omului* prin excelenţă.

[19] Deprinderea teandrică a Fiului este deplina armonie a voinţei omeneşti cu cea dumnezeiască în Hristos, încât Hristos urmăreşte un singur scop şi ca Dumnezeu, şi ca om, pe o singură linie. Ea e terenul solid pe care stând şi noi neclintiţi avem fericirea comuniunii depline cu Dumnezeu; avem lucrarea omenească străbătută de cea dumnezeiască.

[20] Firea îndumnezeită este pământul sfânt, căci trupul nostru făcut din pământ a devenit sfânt prin îndumnezeire. Prin trupul îndumnezeit ceresc, pământul devine îndumnezeit, o membrană din care iradiază tot aerul luminos şi toate dimensiunile şi raţionalităţile spirituale ale infinitului, ca şi prin trupul nostru subţiat.

[21] Sfinţii, cunoscându-şi în veacul viitor lăuntrul lor în mod reciproc, vor cunoaşte din vedere tot ce au să-şi spună, îşi vor vedea reciproc fiinţa ca atotcuprinzător cuvânt, spunându-şi tot ce au să-şi spună prin reciproca lor intimitate şi sinceritate totală. Sufletul le va fi întreg în lumina feţei.

[22] Nu ne dăm seama de decăderea noastră de la umanitate prin păcat dacă nu ne cunoaştem frumuseţea originară, la care revenim prin curăţarea de păcat şi prin unirea cu Dumnezeu, modelul nostru, pentru care ne-o facem transparentă.

deopotrivă după vârstă în Duh.

52. Cei ce au purtat ostenelile se vor bucura şi de răsplăţi. Dar cantitatea sau felul lor, adică măsura, o va arăta rânduiala şi starea de acolo prin împărtăşire.

53. Fiii învierii lui Hristos vor fi, zice, minţi, adică deopotrivă cu îngerii, ajunşi sfinţi prin nestricăciune şi îndumnezeire.

54. În veacul viitor îngerii şi sfinţii vor spori în adăugirea harurilor şi niciodată nu vor sfârşi sau nu vor slăbi în dorirea bunătăţilor. Căci în veacul de acolo nu va fi slăbire sau micşorare a virtuţii în favoarea păcatului.

55. Bărbat desăvârşit să socoteşti că este aici cel ce a primit asemănarea vârstelor lui Hristos, ca pe o arvună; iar pe cel desăvârşit, în veacul viitor îl arată puterea îndumnezeirii.

56. Cel desăvârşit în virtute încă de aici, potrivit cu vârstele duhului, va avea în veacul viitor o cinste şi o îndumnezeire deopotrivă cu cei de acelaşi fel.

57. Slava adevărată spun că este cunoştinţa sau vederea Duhului, sau şi pătrunderea cu de-amănuntul a dogmelor, sau cunoaşterea credinţei adevărate.

58. Uimirea este ridicarea desăvârşită a puterilor sufletului spre cele cunoscute şi unite ale slavei celei preamărite. Sau iarăşi, uimirea este ridicarea curată şi întreagă spre puterea nemărginită, întru lumină. Iar extazul este nu numai răpirea puterilor sufletului la cer, ci şi ieşirea totală din simţirea însăşi. Iar dragostea îndoită este beţia Duhului care ţine dorul în mişcare[23].

59. Dragostea extatică în Duh este de două feluri: cea din inimă şi cea extatică. Cea dintâi este a celor ce se luminează încă; cea de-a doua este a celor desăvârşiţi în dragoste. Dar amândouă scot mintea lucrată de ele din simţire, dacă dragostea dumnezeiască este beţia minţii fireşti în cele mai înalte ale Duhului, prin care e scoasă şi simţirea din toate legăturile[24].

---

[23] Sf. Grigorie Sinaitul face aici o deosebire între uimire şi extaz. Uimirea este ridicarea totală a puterilor sufletului la cele cunoscute şi unite, adică neîmpărţite, ale slavei măreţe a lui Dumnezeu. Până este o distingere între una şi alta din cele cunoscute, acestea se prezintă ca mărginite şi nu stârnesc uimirea. E altceva aici decât „distinguer pour unir" a lui Maritain, sau „distinguer pour connaître". Dar în uimire sufletul păstrează încă simţirea sau conştiinţa bucuriei sale de ceea ce vede. Extazul ridică sufletul şi din simţirea de sine. Nu mai ştie că bucuria e a sa, deşi trăieşte o stare de nemărginită bucurie. Iubirea în ambele ei forme are în plus mişcarea dorului spre tot mai multă unire, deşi e ca o beţie a Duhului. Sau tocmai beţia aceasta e ca un entuziasm echivalent cu o mişcare spre şi mai multă unire. Deci o simţire există şi în această dragoste extatică.

[24] Aici se precizează care sunt cele două grade ale dragostei extatice: cea din inimă şi cea propriu-zis extatică. Cea dintâi este a celor ce se luminează încă, adică a celor ce sporesc în cunoaştere; a doua e a celor ajunşi dincolo de stadiul acesta, la desăvârşire. Se aduc aici precizări categoriilor areopagitice.

60. Începutul şi pricina gândurilor este împărţirea prin neascultare a amintirii simple şi unitare a omului. Prin aceasta a pierdut şi amintirea de Dumnezeu. Căci făcându-se din simplă compusă şi din unitară felurită, şi-a pierdut unitatea împreună cu puterile ei[25].

61. Tămăduirea amintirii este întoarcerea de la amintirea rea, născătoare de gânduri stricătoare, la starea ei simplă de la început. Căci neascultarea, unealta păcatului, nu a stricat numai amintirea simplă a sufletului faţă de bine, ci şi toate puterile lui, întunecând dorinţele fireşti ce tindeau spre virtute[26]. Dar amintirea o tămăduieşte, ridicând-o de la starea contrară firii la cea mai presus de fire, în mod principal, pomenirea stăruitoare a lui Dumnezeu, întărită prin rugăciune şi străbătută de Duhul.

62. Pricinile patimilor sunt faptele păcătoase; pricinile gândurilor, patimile; ale nălucirilor, gândurile; ale chipurilor, amintirea; ale amintirilor, uitarea[27]; ale uitării, neştiinţa; ale neştiinţei, nepăsarea; nepăsarea e născută din dorinţa poftitoare; iar maica dorinţelor e nestatornicia; pricina nestatorniciei este lucrarea faptei; iar fapta este din dorinţa nesocotită a păcatului şi din aplecarea simţurilor către cele supuse lor.

63. Gândurile sunt în partea raţională; patimile furioase, în iuţime; amintirea dorinţei dobitoceşti este în partea poftitoare. În partea înţelegătoare se formează nălucirile; iar în cea cugetătoare răsar şi lucrează chipurile[28].

64. Tăbărârea gândurilor rele e ca un şuvoi de râu. Prin ele vine

---

[25] Amintirea simplă de la început a fost pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu. Această pomenire pierzând-o noi, amintirea cea simplă s-a divizat. Aşa s-a născut şi aşa se succedă felurimea gândurilor la cele mărginite, odată cu uitarea unora când ne amintim de altele. Omul nu-şi mai poate reţine mintea la un singur lucru, pentru că fiecare e mărginit şi nu poate întreţine în om un interes netrecător. Când mintea se îndreaptă însă spre Dumnezeu (amintire vine de la *ad mentem* = a ţine mintea la ceva sau a ţine ceva în minte; „aminte să ne fie” înseamnă a ţine ceva în minte) nu mai e divizată de gândurile variate ce se succed, pentru că Dumnezeu e nemărginit, e o hrană nemărginită pentru contemplaţie. De aceea numai în legătură cu Dumnezeu putem păstra amintirea neîncetată sau amintirea propriu-zisă. Sf. Grigorie Sinaitul se dovedeşte un mare analist al stărilor sufletului, aducând explicări convingătoare unor învăţături care se afirmau de multe ori fără ultimele lor explicări.

[26] În textul din *Filocalia greacă* ni se pare că sunt unele greşeli. În el se spune: „tămăduirea amintirii *originare”;* şi: „neascultarea a *creat* nu numai amintirea *simplă* a sufletului faţă de bine”.

[27] Avem aici un paradox: pricina amintirilor ispititoare este uitarea îndatoririlor spre bine.

[28] Sf. Grigorie Sinaitul distinge aici, pe lângă partea raţională a sufletului, pe cea înţelegătoare, care pare să aibă şi puterea imaginaţiei, şi pe cea cugetătoare, care are o putere apropiată de puterea imaginaţiei, dar are în ea şi puterea oarecărei trezvii critice.

momeala, iar după aceasta se naşte încuviinţarea păcatului, ca o inundare de valuri ce acoperă inima[29].

65. Socoteşte plăcerea vâscoasă ca o mocirlă adâncă, sau ca un smârc al desfrânării. O astfel de mocirlă e şi povara grijilor pământeşti, de care îngreuindu-se mintea pătimaşă, e scufundată de gânduri în adâncul deznădejdii.

66. Scriptura a numit adeseori gânduri şi raţiunile lucrurilor, precum a numit şi chipurile raţiuni, şi raţiunile chipuri. Aceasta se întâmplă deoarece mişcarea acestora (a gândurilor) este în sine nematerială, dar prin lucruri ia chip şi se preface, şi aşa momeala se cunoaşte şi capătă nume prin arătare[30].

67. Gândurile păcătoase sunt raţiunile dracilor şi înainte-mergătoarele patimii, precum raţiunile şi chipurile sunt ale lucrurilor. Este cu neputinţă a face vreun bine sau vreun rău dacă nu este momit întâi gândul tău. Căci gândul este mişcarea fără chip a momelii unor lucruri oarecare[31].

68. Materia lucrurilor naşte gânduri simple; iar momeala drăcească făureşte pe cele rele. Deci gândurile şi raţiunile fireşti se deosebesc de cele potrivnice firii şi de cele mai presus de fire[32].

69. Gândurile fireşti lucrează la fel la schimbarea omului, ca şi cele

---

[29] Inima are aici sensul conştiinţei de sine. Încuviinţarea păcatului acoperă conştiinţa de sine ca o inundare de valuri.

[30] Se pare că Sf. Grigorie Sinaitul înţelege prin λογισμοί, nu înţelesuri, ci chipuri concrete ale lucrurilor. Aşa rezultă din contextul cap. 62, 66, 67 ş.a. El explică cum înseşi raţiunile naturale ale lucrurilor, care îşi au originea în gândirea lui Dumnezeu, pot deveni, prin chipurile lor văzute, gânduri ispititoare la păcat sau momeli. El arată astfel că înţelege trecerea gândurilor în chipuri concrete, în lucruri, ca nişte plasticizări ale acelora. El explică aici şi în cap. 68 ideea Sf. Maxim Mărturisitorul despre înţelesurile simple şi înţelesurile compuse (cu patima) ale lucrurilor *(Capete despre dragoste* III, 42-43, *Filoc. rom.,* ed. 2008, vol. 2, p. 115). În general, Sf. Grigorie Sinaitul duce mai departe gândirea Părinţilor anteriori, printr-o aplicare mai accentuată la situaţiile concrete ale luptei cu ispitele.

[31] Contrar cu ceea ce ne-am fi aşteptat, Sf. Grigorie Sinaitul înţelege (cel puţin aici) prin gânduri porniri neconcretizate spre păcat. Ca atare ele sunt raţiuni ale demonilor ca spirite. Ele se introduc în sufletul nostru sau în chipurile lucrurilor şi aşa îşi găsesc în chipurile lucrurilor concretizările obiectelor păcatului. Demonii pot strâmba în forme ispititoare spre păcat chipurile lucrurilor, pentru că acestea sunt concretizări plasticizate ale unor raţiuni divine, pe care le pot gândi şi demonii, dar strâmbându-le sau introducând în ele modificări ispititoare.

[32] Nu totdeauna gândurile sunt rele. Sunt şi gânduri simple ale lucrurilor, identice cu raţiunile lor naturale, preexistente în Dumnezeu, Creatorul lucrurilor. Ba sunt şi gânduri mai presus de fire. Prin acestea s-ar putea înţelege gânduri despre Dumnezeu, despre îngeri, despre relaţiile noastre cu Dumnezeu, dar poate şi gândurile despre lucruri când le vedem pe acestea în înţelesurile lor adâncite în ambianţa de lumină nesfârşită a lui Dumnezeu.

contrare firii. Dar cele după fire se schimbă îndată în cele mai presus de fire[33]. Gândurile sunt pricini reciproce ale schimbării din ele și se nasc unele pe altele. Gândurile despre lucruri materiale sunt pricini ale nașterii și schimbării celor drăcești. Ele se nasc și se schimbă din momeală. Iar cele dumnezeiești se nasc și se schimbă din cele firești. Căci cele firești dau naștere la cele mai presus de fire. Schimbarea fiecăruia e pricină și prilej de naștere a celui înrudit, în chip împătrit.

70. Însemnează-ți că înainte de gânduri sunt pricinile; înainte de năluciri sunt gândurile; înainte de patimi, nălucirile; iar înainte de draci, patimile, ca un lanț și ca o orânduială vicleană a duhurilor neorânduielii. Una atârnă de alta. Dar niciuna nu lucrează prin sine, ci e pusă în lucrare de draci. Nici nălucirea nu-și face chipuri, nici patima nu lucrează fără puterea drăcească ascunsă. Căci deși Satana a căzut zdrobit, el poate și mai mult împotriva noastră prin nepăsarea noastră, îngâmfându-se din pricina noastră.

71. Ei dau o formă minții noastre, mai bine zis ne formează după chipul lor și ne momesc prin deprinderea patimii care stăpânește și lucrează în sufletul nostru. Căci dracii au deprinderea patimilor ca o pricină a formării de chipuri (idoli) în mintea noastră. Deci ei ne fac puterea de închipuire să lucreze în mod felurit și în multe forme, fie în stare de trezvie, fie în somn. Căci ei înșiși se îmbracă și se preschimbă în felurite chipuri; dracii poftei se schimbă uneori în porci, alteori în măgari, alteori în armăsari întărâtați și înfierbântați; cei ai mâniei, uneori în păgâni, alteori în lei; cei ai lăcomiei, uneori în lupi, alteori în leoparzi; cei ai vicleniei, uneori în șerpi, alteori în năpârci, iar alteori în vulpi; cei ai îndrăznelii, în câini; cei ai trândăviei, în motani; cei ai curviei se mai prefac uneori în șerpi, alteori în corbi și gaițe. Dracii patimilor sufletești se prefac în păsări, mai ales cei din văzduh. Închipuirea are trei pricini, prin care schimbă chipurile duhurilor după cele trei părți ale sufletului. De aceea și nălucirile sunt de trei feluri: de păsări, de fiare și de dobitoace, după puterea poftitoare, mânietoare și rațională a sufletului. Căci cele trei căpetenii ale patimilor se înarmează pururea împotriva celor trei puteri. Și după patima care dă chip sufletului se apropie de noi și iau un chip înrudit[34].

---

[33] Gândurile după fire, dacă nu le lăsăm să cadă în gânduri ispititoare ale lucrurilor, care le schimbă firea în rău, devin cu ușurință gânduri mai presus de fire. De altfel e foarte greu să se tragă o graniță între caracterul natural al gândurilor și caracterul lor mai presus de fire. Căci tot ce e natural se înțelege ca avându-și originea în Dumnezeu și înțelegându-se în El.

[34] Fiecare patimă dă un anumit chip sufletului și ca urmare și înfățișării noastre exterioare. De aceea chiar și demonii iau, măcar că sunt duhuri, anumite forme, după patima pe care o cultivă mai mult. Și această formă ne-o imprimă și nouă, după patima pe care caută să ne-o inspire mai mult. Patimile de mândrie ne dau o formă care

72. Dracii plăcerii (voluptăţii) se apropie adeseori ca foc şi cărbuni aprinşi. Căci duhurile iubitoare de plăcere aprind partea poftitoare a sufletului, iar pe cea cugetătoare o întunecă, zăpăcind-o. Fiindcă plăcerea patimilor e pricină de ardere, de zăpăceală şi de întuneric.

73. Noaptea patimilor este întunericul neştiinţei. Sau iarăşi, noaptea este împărăţia în care se nasc patimile. În ea împărăţeşte stăpânul întunericului şi umblă duhurile care iau chip ca fiarele codrului, ca păsările cerului şi ca târâtoarele pământului, căutând cu urlete să ne răpească şi să ne mănânce (Ps. 103, 21).

74. În vremea lucrării patimilor, unele gânduri merg înainte, altele urmează; gândurile premerg nălucirilor, iar patimile le urmează. În ce priveşte pe draci, patimile premerg acestora, iar dracii le urmează lor.

75. Începutul şi pricina patimilor este reaua întrebuinţare (abuzul); ale relei întrebuinţări, este schimbarea rea; ale schimbării este aplecarea deprinderii voinţei; mijlocul de cercare a voinţei este momeala; pricina momelii sunt dracii, îngăduiţi de Providenţă ca să ne arătăm libertatea noastră cum este.

76. Deprinderea pătimaşă a sufletului este veninul acului păcatului spre moarte. Căci cel ce s-a îmbibat de bunăvoie de patimi îşi are purtarea nemişcată şi neschimbată[35].

77. Patimile au felurite numiri, dar se împart în trupeşti şi sufleteşti. Cele trupeşti se subîmpart în dureroase şi pricinuitoare de păcat. Cele dureroase se subîmpart iarăşi în boli şi pedepse povăţuitoare. Cele sufleteşti se împart în patimi ale mâniei, ale poftei şi ale raţiunii. Cele ale raţiunii se subîmpart în nălucitoare şi cugetătoare. Dintre acestea, unele se nasc din voinţă prin reaua întrebuinţare, altele sunt fără de voie, din vreo silă, cum sunt patimile zise fără vină. Părinţii le-au numit pe acestea şi urmări sau însuşiri fireşti.

78. Altele sunt patimile trupeşti şi altele cele sufleteşti; altele cele ale poftei şi altele cele ale iuţimii (mâniei); altele cele ale raţiunii şi altele cele ale minţii şi ale închipuirii. Dar se însoţesc între ele şi lucrează unele cu altele. Cele trupeşti cu cele ale poftei, cele sufleteşti cu cele ale iuţimii; şi iarăşi, cele raţionale cu cele ale minţii, şi cele ale minţii cu cele ale imaginaţiei şi ale

---

seamănă cu cele ale păsărilor semeţe din văzduh, căci ele se imprimă mai mult părţii noastre cugetătoare, făcându-ne semeţi la înfăţişare şi cu capul înălţat; patimile care aprind mânia ne dau înfăţişări de fiare; cele care aţâţă pofta ne dau înfăţişări de dobitoace. Iată o dovadă a plasticizării raţiunilor.

[35] E nemişcarea în sens rău, de care a vorbit Sf. Grigorie Sinaitul în cap. 39. Cine e mişcat numai de o patimă e ca şi cum nu s-ar mişca, căci nu el se mişcă, ci e mişcat şi nu poate să se mişte altfel. E o mişcare monotonă, o neputinţă de a ieşi din ea. Nimic nou nu se întâmplă în el, nimic care să manifeste propriu-zis noutatea vieţii. Acolo e moartea.

amintirii.

79. Patimile iuţimii sunt: mânia, amărăciunea, strigarea, aprinderea grabnică (vărsarea năprasnică a fierii) cutezanţa semeaţă, înfumurarea, trufia şi celelalte. Ale poftei sunt: lăcomia, desfrânarea, neînfrânarea, nesăturarea, iubirea de plăcere, iubirea de arginţi, iubirea de sine, care e cea mai cumplită din toate. Iar ale trupului sunt: curvia, preacurvia, necurăţia, destrăbălarea, nedreptatea, lăcomia pântecelui, lenea, uşurătatea, iubirea de podoabe (luxul), iubirea de petreceri şi celelalte. Cele ale părţii raţionale sunt: necredinţa, hula, viclenia, uneltirea, iscodirea, făţărnicia, grăirea de rău, clevetirea, osândirea, dispreţuirea, luarea în râs, prefăcătoria, minciuna, vorbirea de lucruri urâte, de prostii, umblarea cu lucruri ascunse, ironia, fala, dorinţa de a plăcea oamenilor, semeţia, jurămintele strâmbe, vorbirea fără rost. Ale minţii sunt: părerea de sine, înălţarea, laudele, cearta, pizma, încântarea de sine, grăirea împotrivă, surzenia cu voia, închipuirea, nălucirile, răstălmăcirile, dorinţa de a te arăta, iubirea de slavă sau mândria, cea dintâi şi cea mai de pe urmă din toate relele. Iar cele ale cugetării sunt: împrăştierile, rătăcirile, robirile, întunecarea, orbirea, amăgirile, momelile, încuviinţările, aplecările, abaterile şi cele asemenea acestora. Ca să spun pe scurt, toate relele potrivnice firii s-au amestecat cu aceste trei puteri ale sufletului, precum toate bunătăţile se află împreună în ele prin fire.

80. Minunate sunt cuvintele de slăvire pline de uimire ale lui David faţă de Dumnezeu: „Minunată s-a făcut, zice, cunoştinţa Ta către mine, căci nu pot să mă ridic până la ea” (Ps. 138, 6), fiind mai puternică şi neajunsă şi mai presus de cunoştinţa şi de puterea mea neputincioasă. Chiar şi trupul e neînţeles. Căci are o alcătuire compusă, întreită în tot chipul, dar ţine într-o unică armonie mădularele şi părţile sale. Pe de altă parte, în trup stăpânesc numărul şapte şi doi, care arată vremea şi firea, după cei învăţaţi în ale numerelor. Astfel şi el este o unealtă a firii, care arată slava măreţiei treimice, după legile care cârmuiesc firea[36].

81. Legile firii sunt îmbinările felurite ale mădularelor lucrătoare, pe care cuvântul le-a numit şi deosebiri, ca tot atâtea părţi în care se arată însuşirile trupului. Sau iarăşi, legea firească este lucrarea fiecărei forme şi a fiecărui mădular în baza puterii sale. Precum Dumnezeu ţine în lucrare şi mişcă toată zidirea, aşa sufletul ţine în lucrare şi în mişcare mădularele trupului şi îl mişcă

[36] Numărul doi care stăpâneşte în trup arată firea lui dependentă. Căci doi sunt ochii, două urechile etc. Dar în trupul trecător stăpânesc şi numărul trei, şi şapte, care reprezintă timpul. El are trecut, prezent şi viitor şi viaţa lui se repetă în cicluri de şapte zile. Se mai spune că toată materia trupului se schimbă în curs de şapte ani. Mişcarea timpului în cicluri de şapte unităţi o exprimă şi Facerea, unde se spune că Dumnezeu a creat lumea în şapte zile. Şapte reprezintă împlinirea a ceea ce se mişcă în timp. Numărul trei arată poate şi fiinţa, puterile şi lucrările.

pe fiecare spre lucrarea sa. Dar e de cercetat pentru care pricină bărbaţii purtători de Dumnezeu spun uneori că iuţimea şi pofta sunt puteri ale trupului, iar alteori că sunt ale sufletului. Răspundem că nu este nicio nepotrivire între cuvintele sfinţilor, pentru cei ce le cunosc cu de-amănuntul, ci amândouă susţinerile sunt adevărate şi ele pot fi schimbate între ele în chip înţelept, din pricina creării sufletului şi a trupului pentru un mod de convieţuire negrăită. Căci îmbinarea lor este de aşa fel, că sufletul poate să fie desăvârşit de aici, iar trupul e nedesăvârşit din pricina creşterii prin hrană. Astfel sufletul are în sine şi puterea poftei doritoare şi puterea iuţimii spre vigoarea dragostei, dar de la plăsmuirea lui e zidit raţional şi mintal. Căci nu i s-a dat o iuţime fără raţiune şi o poftă fără minte. Precum nici trupul nu le avea pe acestea astfel, mai înainte. Ci fiind zidit nestricăcios, era fără mustime, din care a urmat pofta şi mânia furioasă. Căci după neascultare, căzând în stricăciune şi în grosimea dobitoacelor, au răsărit ca urmare neapărată şi iuţimea şi pofta în el. De aceea trupul se şi împotriveşte voinţei sufletului prin iuţime şi poftă când domină el. Iar când se supune muritorul celui raţional, urmează sufletului spre săvârşirea celor bune. Deci abia când s-au amestecat cele venite pe urmă în trup cu însuşirile sufletului, s-a asemănat omul dobitoacelor, supunându-se legii păcatului, pentru trebuinţa firii, şi făcându-se din fiinţă raţională dobitoc, şi din om fiară[37].

82. Sufletul, fiind creat raţional prin suflare şi înţelegător prin însuflare dătătoare de viaţă, nu a fost creat de Dumnezeu deodată cu iuţimea şi cu pofta dobitocească, ci cu puterea dorinţei şi, pe lângă ea, cu vigoarea dragostei. La fel nici trupului nu i-a sădit, prin plăsmuire, de la început iuţimea şi pofta

---

[37] Sf. Grigorie Sinaitul explică tot ce are trupul viu din suflet. Chiar iuţimea şi pofta şi le însuşeşte trupul din suflet. Deci sufletul a fost făcut pentru convieţuirea cu trupul, putând alcătui şi susţine un trup viu. De aceea i s-a dat iuţimea şi pofta, cu posibilitatea de a sluji nu numai unor scopuri spirituale, ci şi întreţinerii şi creşterii trupului, desigur tot în vederea spiritualizării trupului şi a materiei. Adică iuţimea şi pofta, având la bază un caracter spiritual, legat de minte şi de raţiune, primesc prin unirea sufletului cu trupul şi un caracter animalic sau o funcţie în slujba trupului ca organism biologic, înrudit în privinţa aceasta cu cel animalic. S-ar putea spune că prin iuţime şi poftă raţionalitatea sufletului are în ea posibilitatea de a se plasticiza ca trup organizat. Desigur, aceasta nu înseamnă că sufletul există temporal înaintea trupului, ci începe să existe manifestându-se în formarea trupului prin iuţimea (energia) şi pofta ce se prelungesc în trup, întrucât prin acestea începe deodată cu aducerea lui la existenţă să se plasticizeze în trup. De altfel, în general, planul material nu e decât o raţionalitate plasticizată şi, ca atare, raţionalitatea aceasta are în ea însăşi o energie şi un impuls spre plasticizare, care în cazul raţiunii personale umane, echivalează cu iuţimea şi cu pofta. Când acestea nu sunt conduse bine de raţiune, se nasc păcatele şi înseşi deformările şi tendinţele de descompunere a trupului ca plasticizare a sufletului raţional. De aceea păcatul, ca dezordine, începe în raţiune, în suflet.

neraţională. Căci pe acestea le-a primit pe urmă prin neascultare, făcându-se muritor, stricăcios şi dobitocesc[38]. Căci trupul, zic cuvântătorii de Dumnezeu, a fost zidit nestricăcios, precum va şi învia, deşi în stare să primească şi stricăciunea. Iar sufletul a fost făcut nepătimitor. Dar s-au stricat amândouă şi s-au amestecat, în urma legii preafireşti a mişcării unuia în altul (perihorezei) şi a împărtăşirii unuia din celălalt. Sufletul s-a îmbibat de patimi, mai bine zis de draci, iar trupul s-a făcut asemenea dobitoacelor necuvântătoare prin lucrarea şi prin stăpânirea stricăciunii. Puterile amândurora făcându-se una, l-au făcut pe om să devină, prin mânie şi poftă, un animal neraţional şi fără minte. Şi aşa s-a făcut asemenea cu dobitoacele, după Scriptură, şi întocmai cu ele în tot chipul (Ps. 48, 21)[39].

83. Începutul şi pricina virtuţilor este buna intenţie, apoi dorinţa binelui. Precum Dumnezeu este pricina şi izvorul a tot binele, aşa începutul binelui în noi este credinţa, mai bine zis Hristos, piatra credinţei, pe Care-L avem ca începătură şi temelie a tuturor virtuţilor. Căci pe El am aşezat şi pe El clădim tot binele. El este piatra cea din capul unghiului, care ne leagă pe noi cu Sine[40] şi mărgăritarul de mare preţ, pe care căutându-l monahul, care pătrunde în adâncul liniştii, vinde toate voile sale prin ascultarea poruncilor[41], ca să-L câştige pe El.

84. Virtuţile îşi ţin cumpăna între ele şi toate se adună într-una şi se împlinesc într-o întocmire şi într-un singur chip al virtuţii. Căci sunt virtuţi

---

[38] Dar iuţimea şi pofta s-au prelungit în trup la început nu ca iuţime şi poftă animalică, ci ca iuţime şi dorire spirituală. Pe urmă au luat, prin cădere, caracterul animalic sau şi animalic.

[39] Prin aceasta şi-a înrăit şi sufletul calitatea. Iuţimea şi pofta, punându-se într-o măsură mai mare în slujba creşterii şi susţinerii trupului, au pus prin aceasta însuşi sufletul, într-o mare măsură, în slujba trupului şi au luat chiar în suflet un caracter iraţional, animalic. Greu se poate găsi în scrisul patristic o insistenţă aşa de stăruitoare în explicarea complexei şi tainicei legături dintre suflet şi trup ca în aceste capete ale Sf. Grigorie Sinaitul. Scrierea aceasta a lui este dominată de preocuparea antropologică.

[40] Este o aplicare la credinciosul individual a expresiilor: Hristos, piatra cea din capul unghiului, Hristos, piatra credinţei, Hristos, începătura vieţii noastre. El este în fiecare din noi izvorul binelui, al efortului spre dobândirea virtuţilor, pe El clădim trupul virtuţilor.

[41] O interpretare tot aşa de interesantă a parabolei biblice despre omul care vinde toate averile sale pentru a cumpăra ţarina, sau ascultarea, care cuprinde pe Hristos, comoara de mare preţ. Averile sunt aici voile omului. Omul care vrea să se mântuiască renunţă la voile sale, care nu-l pot mântui, pentru a-şi însuşi prin ascultare voia lui Hristos, pentru a face voia sau poruncile Lui, căci prin aceasta dobândeşte viaţa veşnică. Cel ce iubeşte renunţă la voile sale pentru Cel iubit şi pentru iubirea Aceluia. Căci în El are viaţa cum nu o are prin împlinirea voilor sale.

propriu-zise şi virtuţi mai mari ca virtuţile, care cuprind şi susţin pe cele mai multe, sau chiar pe toate, cum e dragostea dumnezeiască, smerenia şi răbdarea dumnezeiască. Fiindcă zice Domnul despre aceasta: „Prin răbdarea voastră veţi câştiga sufletele voastre" (Luca 21, 19), dar nu a zis întru postirea voastră sau întru privegherea voastră. Iar prin răbdare înţeleg pe cea după Dumnezeu. Ea e împărăteasa virtuţilor, temelia bunătăţilor bărbăteşti. Căci ea este pacea în războaie, seninul în furtună, statornicia nestrămutată în cei ce au dobândit-o. Pe cel ce a dobândit-o pe aceasta în Hristos Iisus nu-l vor putea vătăma nici armele, nici suliţele, nici câmpurile de bătaie, nici chiar războaiele dracilor, nici mulţimea întunecată a celor potrivnici.

85. Virtuţile, deşi se nasc unele din altele, îşi au obârşia în cele trei puteri ale sufletului, afară de cele dumnezeieşti. Căci pricina şi începătura celor patru virtuţi cuprinzătoare în cei fireşti şi ale virtuţilor dumnezeieşti, din care şi prin care fiinţează celelalte: a chibzuinţei, a bărbăţiei, a neprihănirii şi a dreptăţii, este înţelepciunea dumnezeiască a cunoscătorilor de Dumnezeu, cea mişcată de Duhul. Aceasta mişcându-se în minte în chip împătrit, le lucrează pe toate, nu deodată, ci pe fiecare deosebit, la vremea ei, după cum voieşte. Pe una ca lumină, pe alta ca putere ageră şi ca insuflare pururea în mişcare, pe a treia ca putere sfinţitoare şi curăţitoare, iar pe a patra ca rouă a curăţiei, care înveseleşte şi curăţă de arsurile patimilor. Precum s-a spus mai înainte, fiecăruia dintre cei desăvârşiţi îi dă fiecare lucrare desăvârşită după felul lui.

86. Tăria desăvârşită a sufletului în virtuţi nu o dăruiesc destoiniciile şi sârguinţa proprie dacă acestea nu se înrădăcinează prin har, ca deprinderi. Căci fiecare îşi are darul ei (din har), ca o lucrare deosebită, aşa încât îi poate atrage spre ea, prin deprinderea şi firea binelui, pe cei ce se împărtăşesc de ea, chiar când nu voiesc. Când ajungem la acel dar, el se menţine neschimbat şi neînstrăinat. Atunci avem harul Duhului lucrând virtuţile în mădularele noastre ca un suflet viu[42]. De aceea toată ceata virtuţilor e moartă fără har; şi în cei ce socotesc că le au sau că le-au dobândit desăvârşit şi că sunt numai ale lor, sunt umbre şi chipuri ale gândului, dar nu realităţi desăvârşite[43].

---

[42] Înrădăcinarea virtuţilor în suflet nu se poate înfăptui prin eforturile proprii, ci numai prin har, care e lucrarea puternică a lui Dumnezeu devenită lucrarea noastră. Virtuţile, ca deschideri şi relaţii statornice ale sufletului cu Dumnezeu, nu pot prinde putere în noi dacă nu stă Dumnezeu Însuşi deschis faţă de noi sau în comunicare de iubire şi de putere cu noi. În virtuţi, Duhul lui Dumnezeu lucrează cu subiectul nostru ca un fel de unic subiect. Prin aceasta virtuţile reprezintă trepte ale unirii noastre cu Dumnezeu, ca Subiect iubitor. De aceea Duhul lui Dumnezeu e sufletul virtuţilor noastre.

[43] În cel ce socoteşte că virtuţile sunt ale lui, nu e deschidere adevărată nici spre Dumnezeu, nici spre oameni. Căci în deschiderea adevărată trebuie să se trăiască iniţiativa ambelor părţi. Sunt deschis cu adevărat celuilalt pentru că şi el îmi este deschis, deci virtutea mea este şi opera lui. Altfel, virtutea mea este numai o intenţie a

87. Deci virtuţile cuprinzătoare sunt patru: bărbăţia, chibzuinţa, neprihănirea şi dreptatea. Lor le stau aproape, prin prisosire sau prin ştirbire, opt păcate numite şi socotite de cei din lume virtuţi: bărbăţiei, semeţia şi frica; chibzuinţei, viclenia şi neştiinţa; neprihănirii, desfrânarea şi nesimţirea; dreptăţii, lăcomia sau nedreptatea şi îngustimea năzuinţei. Dar nu numai virtuţile cuprinzătoare şi fireşti, mai presus de orice ştirbire sau umflare, ci şi cele cu fapta ţin mijlocul[44]. Ele au ca împreună-lucrătoare hotărârea liberă întru dreptatea socotinţei; pe când păcatele, abaterea şi părerea de sine. Că virtuţile drepte ţin mijlocul, e martor proverbul care zice: „Atunci vei face toate căile bune” (Pilde 2, 9). Deci toate se întemeiază pe cele trei puteri ale sufletului, din care se nasc şi pe care se zidesc, având ca temelie a clădirii lor cele patru virtuţi cuprinzătoare, mai bine zis pe Hristos, prin care cele fireşti se curăţă prin cele cu fapta, iar cele dumnezeieşti şi mai presus de fire se dăruiesc întru bunătatea Duhului.

88. Dintre virtuţi, unele sunt cu fapta, altele fireşti, altele dumnezeieşti şi de la Duhul. Cele cu fapta sunt din liberă alegere; cele fireşti, ale firii; iar cele dumnezeieşti, ale harului.

89. Precum sufletul are puterea să nască virtuţile, aşa are şi puterea să nască patimile. Dar pe cele dintâi le naşte după fire, pe celelalte, contra firii. Ca pricină pentru producerea binelui sau răului sufletul are mişcarea voinţei, ca pe un centru al unui cerc, sau ca pe un ac al unei cumpene, având-o ca ajutătoare şi lucrătoare în partea în care o întoarce. Căci intenţia se poate îndrepta spre amândouă, ajutând lucrarea şi spre una, şi spre alta. Omul poartă în sine înclinarea şi spre bine, şi spre rău: spre una prin fire, iar spre alta prin pornirea de afirmare de sine a voii.

90. Scriptura numeşte virtuţile fecioare, pentru amestecarea şi unirea lor cu sufletul, fiind privite ca un singur trup şi duh cu sufletul. Căci chipul fecioarei este simbolul dragostei, iar înfăţişarea acestor sfinte fecioare este dovada nevinovăţiei şi a curăţiei. Căci harul obişnuieşte să dea chip dumnezeiesc celui în care se întipăresc acestea şi să-i facă pe cei ce-l primesc înrudiţi cu Dumnezeu.

91. Deci căpeteniile patimilor celor mai mari sunt trei: lăcomia pântecelui, iubirea de arginţi şi slava deşartă. Iar cele ce urmează acestora sunt cinci: curvia, mânia, întristarea, trândăvia şi mândria. Dar tot aşa sunt şi trei virtuţi cuprinzătoare care se împotrivesc acelora: înfrânarea, sărăcia şi smerenia. Iar după ele sunt cele ce le urmează: curăţia, blândeţea, bucuria,

virtuţii, dar nu o virtute împlinită. Cel ce afirmă că poate face binele numai prin el însuşi, chiar prin această mândrie a lui, nesocotind contribuţia celuilalt, se închide în sine şi nu-l încălzeşte pe acela, pentru că nu-l preţuieşte cum se cuvine, ca absolut necesar realizării sale.

[44] Căci şi virtuţile cu fapta sunt virtuţi reale.

bărbăţia şi umilinţa. Dar cunoaşterea întregii cete a virtuţilor, după puterea, lucrarea şi mireasma fiecărei virtuţi, ca şi a fiecărui păcat, nu e un lucru pe care îl poate avea oricine voieşte, ci al celui ce le-a săvârşit şi pătimit cu fapta şi cu cuvântul şi a primit de la Duhul darurile cunoştinţei şi deosebirii.

92. Dintre virtuţi, unele lucrează, iar altele sunt lucrate. Lucrează, venind în noi când trebuie şi cât şi precum voiesc. Şi lucrăm noi după hotărârea liberă şi după deprinderea morală a destoiniciei noastre. Dar acelea lucrează fiinţial, pe când noi lucrăm povăţuindu-ne de vreun chip şi modelându-ne după el, dacă chipul este potrivirea tuturor lucrărilor noastre după arhetipurile de sus. Dar foarte puţini se împărtăşesc fiinţial de cele cunoscute cu mintea înainte de viitoarea primire a nestricăciunii. Aici lucrăm şi primim ostenelile şi chipurile, nu virtuţile cu adevărat[45].

93. Slujeşte lucrul sfânt al Evangheliei, după Pavel (Rom. 15, 16), cel ce primeşte şi dă prin lucrare şi altora luminarea lui Hristos, sădind ca pe o sămânţă dumnezeiască cuvântul în ţarinile sufleteşti ale ascultătorilor. Cuvântul vostru să fie aşa ca prin har (Col. 4, 6), cu bunătate dumnezeiască, spre a da har celor ce ascultă cu credinţă. Numind apoi pe învăţători plugari, iar pe cei învăţaţi de ei ogor, îi arată foarte înţelepţeşte pe cei dintâi ca arători şi semănători ai cuvântului dumnezeiesc, iar pe ceilalţi, ca pământ îngrăşat, semănat cu virtuţi şi aducător de roagă multă şi bogată. Căci slujba sfântă (ierurghisirea) cu adevărat nu e numai lucrarea celor dumnezeieşti, ci şi împărtăşirea şi dăruirea bunătăţilor către alţii.

94. Cuvântul care porneşte prin rostire la învăţătură e felurit şi se alcătuieşte, în felurite chipuri, din patru feluri: cuvântul din învăţătură, cel din citire, altul din faptă şi altul din har. Apoi, precum apa este una prin fire, dar se preface şi se schimbă, după însuşirea felurită a pământului din care vine, într-o calitate sau alta, încât e simţită la gust o dată ca amară, altă dată ca dulce, altă dată ca sărată, iar altă dată ca mirositoare, aşa şi cuvântul rostit, schimbându-se după starea morală a fiecăruia, se cunoaşte din lucrarea lui şi din folosul ce-l dă.

95. Deoarece cuvântul s-a dat spre bucuria fiecărei firi raţionale asemenea unor mâncăruri felurite, sufletul simte plăcerea cuvintelor, primindu-le în chip felurit. Cuvântul cunoştinţei îl are ca pe un pedagog, care-i modelează purtările, pe al citirii, ca pe unul care-l adapă ca o apă a odihnei (Ps. 22, 2); pe al faptei, ca pe un loc de verdeaţă (Ps. 22, 2), care-l îngraşă; pe al

---

[45] Împărtăşirea fiinţială de virtuţi e împărtăşirea nemijlocită de Cel în care îşi au izvorul puterile binelui. Aceste puteri lucrează ele înseşi în noi, pentru că lucrează Dumnezeu, izvorul lor fiinţial. Dar trebuie să dăm şi noi contribuţia noastră. De aceea în parte ele lucrează în noi, în parte sunt lucrate ele de noi. Unde nu are loc împărtăşirea fiinţială de virtuţile dumnezeieşti, nu reuşim să înfăptuim virtuţile, ci dăm doar ostenelile noastre.

harului, ca pe un pahar care-L adapă (Ps. 22, 6) şi-L veseleşte (Ps. 103, 16); iar bucuria negrăită a harului, ca pe un untdelemn care veseleşte faţa (Ps. 103, 17) şi o face strălucitoare.

96. Dar sufletul nu are acestea numai în sine ca viaţă, ci uneori le aude şi de la alţii şi le simte spre învăţătura sa; şi anume atunci când îi stăpâneşte pe amândoi dragostea şi credinţa, unul ascultând cu credinţă, iar celălalt învăţând cu dragoste, împlinind fără înfumurare şi fără slavă cuvintele virtuţilor. Cel dintâi primeşte cuvântul învăţăturii ca pedagog; pe al citirii, ca hrănitor; pe al faptei, ca o călăuză lăuntrică şi preadulce la Mire; pe cel luminător al Duhului, ca pe unul care uneşte pe Cuvântul-Mire cu el şi-L veseleşte[46]. Căci dacă tot cuvântul iese din gura lui Dumnezeu (Matei 4, 4), înseamnă că şi cuvintele care ies din Duh prin gura sfinţilor sunt cuvinte care ies din gura lui Dumnezeu sau din suflarea preadulce a Duhului pentru lucrare[47]. De aceea nu se bucură de ele toţi, ci numai cei vrednici. Cei ce se veselesc, prin urmare, aici cu Duhul sunt foarte puţini. Iar cei ce se desfată cu Cuvântul sunt cu adevărat cuvântători[48]. Cei mulţi cunosc şi se împărtăşesc numai de chipurile cuvintelor duhovniceşti prin amintire, neîmpărtăşindu-se încă prin simţire de pâinea cea adevărată a viitorului sau de Cuvântul lui Dumnezeu[49]. Căci numai Acesta se dăruieşte acolo celor vrednici spre desăvârşită îndulcire, fără să se mănânce, fără să se sfârşească şi fără să se jertfească vreodată.

97. Este cu neputinţă a gusta dulceaţa celor dumnezeieşti fără simţirea

---

[46] Precum există o istorie externă a Revelaţiei, ca apropiere treptată a lui Dumnezeu de oameni, aşa există şi o istorie a apropierii Lui de insul personal. Sufletul primeşte cuvântul de învăţătură de la altul, prin care află despre Hristos ca Acela care va veni la el, apoi cuvântul care îl hrăneşte şi-l creşte prin proprie citire, pe urmă cuvântul stadiului de lucrare a virtuţilor. Căci faptele sunt şi ele cuvinte prin care învaţă şi e învăţat. Acesta îl conduce înăuntru la Mirele Hristos şi e dulce şi pentru el, şi pentru cei asupra cărora faptele sale se răsfrâng cu bunătatea lor. În sfârşit, e Hristos Însuşi trăit în unirea cu El ca fiind Cuvântul personal şi ca izvorul cuvintelor şi ca Mire, sau ca partenerul deplinei iubiri. Căci sufletul e în greceşte de genul feminin (ψυχή).

[47] Noi vorbim pentru că a vorbit şi continuă să vorbească Dumnezeu. Dar în mod deosebit de intim vorbeşte Dumnezeu prin sfinţi, care s-au unit cu Dumnezeu în Duh.

[48] Toţi oamenii sunt cuvântători, pentru că sunt după chipul lui Dumnezeu-Cuvântul. Dar cuvântători în sensul plin al cuvântului sunt cei ce simt cu toată intensitatea Cuvântul lui Dumnezeu adresându-li-se şi vorbind prin ei, însuşindu-şi Cuvântul lui Dumnezeu, care se face cuvântul lor.

[49] Numai cei ce se desfată ca o mireasă cu Mirele, prin unirea cu Cuvântul dumnezeiesc cel personal, ca izvor al cuvintelor, sunt şi ei cu adevărat cuvântători sau cuvinte personale cuvântătoare. Numai cuvintele lor sunt cuvinte cu adevărat mângâietoare, întăritoare şi luminătoare, precum sunt şi ei înşişi aşa, ca persoane. Numai ei au adică cuvintele Duhului lui Hristos, pentru că au pe Hristos Cuvântul întrupat în ei. Iar la această stare ajung puţini în viaţa de aici.

înţelegătoare (a minţii). Căci, precum cel ce şi-a tocit simţurile le-a făcut nelucrătoare faţă de cele supuse lor, şi nici nu vede, nici nu aude, nici nu miroase, fiind amorţit, mai bine zis pe jumătate mort, aşa şi cel ce şi-a amorţit puterile sufleteşti cele după fire, prin patimi, le-a făcut nesimţitoare faţă de lucrarea şi împărtăşirea tainelor Duhului. Căci cel ce nu vede, nu aude şi nu simte duhovniceşte este mort, fiindcă nu este Hristos viind în el, nici el mişcându-se şi lucrând în Hristos[50].

98. Simţurile au o lucrare egală şi la fel cu puterile sufletului, ca să nu zic una şi aceeaşi. Mai ales când sunt sănătoase. Căci prin acelea sunt vii şi lucrează acestea şi în amândouă este amestecat Duhul de viaţă făcător. Omul se îmbolnăveşte când poartă în el neputinţa generală a patimilor, zăcând pururea în bolniţa trândăviei. Căci simţurile privesc cele supuse lor, iar puterile sufleteşti văd limpede cele cunoscute prin înţelegere, mai ales când nu este vreo luptă drăcească în ele, care se împotriveşte legii minţii şi a duhului. Dar când se unesc împreună, făcându-se unitare prin Duhul, atunci cunosc cele dumnezeieşti şi cele omeneşti nemijlocit şi fiinţial, aşa cum le este firea; şi raţiunile lor privesc limpede şi curat pricina cea una a tuturor, adică Sfânta Treime, pe cât este cu putinţă[51].

99. Cel ce se linişteşte este dator mai întâi să aibă ca temelie aceste cinci virtuţi pe care să ridice clădirea lucrărilor sale: tăcerea, înfrânarea, privegherea, smerenia şi răbdarea. Iar ca lucrări bine plăcute lui Dumnezeu trebuie să le aibă pe acestea trei: cântarea, rugăciunea şi citirea; şi lucrul mâinilor, dacă este neputincios (la cele dintâi). Căci virtuţile pomenite nu numai că le cuprind pe

---

[50] Cât timp avem numai cuvintele lui Hristos, avem numai chipurile Cuvântului personal. Pentru a-L avea pe El trebuie să avem „simţirea înţelegătoare” a prezenţei Lui. Dar această simţire nu o putem avea câtă vreme puterile sufletului ne sunt tocite prin păcat sau întoarse spre interesele noastre egoiste. Numai când Hristos Însuşi viază în noi, întăreşte puterile noastre de simţire a prezenţei Lui. Expresia „simţirea minţii” sau „simţirea înţelegătoare” a fost folosită de Sf. Grigorie de Nyssa şi de Diadoh pentru a indica o sesizare spirituală a prezenţei lui Dumnezeu, nu numai o deducţie teoretică a Lui prin raţiune (Cuvânt *ascetic cap. 56; Filoc. rom.,* vol. 2, ed. 2008, p. 419). Prin „simţirea” aceasta se sesizează nu numai prezenţa lui Dumnezeu, ci şi bunătăţile variate ce iradiază din El. Expresia „simţire a minţii” se foloseşte pentru a indica un contact cu realitatea spirituală a lui Dumnezeu, analog cu contactul pe care-l avem prin simţurile trupului cu realităţile sensibile.

[51] Lucrarea simţurilor nu e despărţită de cea a puterilor sufletului, când sunt sănătoase şi unele, şi altele. Omul vede deodată cele sensibile şi cele inteligibile prin simţurile trupului pline de puterile de sesizare ale sufletului. Dar unitatea deplină a lucrării lor şi extinderea sesizării realităţilor spirituale până la Dumnezeu, prin mijlocirea lucrării simţurilor trupeşti, se realizează prin Duhul Sfânt. Aşa au văzut Apostolii lumina dumnezeiască pe Tabor chiar prin simţul văzului trupului plin de puterea Duhului Sfânt.

toate, ci se şi susţin una pe alta. El trebuie să se îndeletnicească de dimineaţă cu pomenirea lui Dumnezeu prin rugăciune şi cu liniştirea inimii. În ceasul dintâi să se roage cu dinadinsul; într-al doilea să citească; într-al treilea să cânte; într-al patrulea să se roage; într-al cincilea să citească; într-al şaselea, să cânte; într-al şaptelea să se roage; într-al optulea să citească; într-al nouălea să cânte; într-al zecelea să mănânce; într-al unsprezecelea să doarmă dacă are trebuinţă; într-al doisprezecelea să cânte cele de seară. Şi aşa străbătând bine stadia zilei, va plăcea lui Dumnezeu[52].

100. El trebuie să culeagă ca o albină din toate virtuţile cele ce sunt mai de folos. Şi aşa, împărtăşindu-se din toate câte puţin, să facă marea îmbinare a lucrărilor poruncilor, din care se câştigă mierea înţelepciunii spre înveselirea sufletelor.

101. Iar dacă vrei să străbaţi şi vremea nopţii mai uşor, ascultă: Privegherea nopţii e de trei feluri: pentru începători, pentru mijlocii şi pentru cei desăvârşiţi. Începătorii să doarmă jumătate de noapte şi jumătate să privegheze, fie de seara până la miezul nopţii, fie de la miezul nopţii până dimineaţa; cei de la mijloc să privegheze de cu seara un ceas sau două, apoi să doarmă patru ceasuri şi apoi să se scoale la utrenie şi să se roage şase ceasuri până dimineaţa; pe urmă să cânte ceasul întâi şi să şadă şi să se liniştească, cum s-a spus mai înainte; apoi fie să păzească rânduiala lucrărilor după ceasuri, fie să ţină într-o urmare necontenită rugăciunea, după deprinderea fiecăruia. Iar cei desăvârşiţi să stea toată noaptea în picioare şi să privegheze[53].

102. Iată, spunem şi despre mâncare, că ajunge o litră de pâine celui ce se nevoieşte pentru liniştire, iar vin să bea două pahare din cel neamestecat şi apă trei pahare. Să se hrănească din cele ce se găsesc. Să nu umble după cele ce le caută pofta, ci să se folosească cu înfrânare de cele ce le rânduieşte purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Dar învăţătura cea mai bună şi mai scurtă pentru cei ce vor să vieţuiască cu luare-aminte este să păzească cele trei virtuţi mai cuprinzătoare: postul, privegherea şi rugăciunea, întărind cu cea mai mare putere pe cea din urmă, care este reazemul tuturor.

103. Liniştirea (isihia) are trebuinţă înainte de toate de credinţă, de răbdare şi de dragostea din toată inima, de tărie, de putere şi de nădejde. Că

---

[52] Ceasul întâi e ora 6 dimineaţa. Se cere o repetare de trei ori a rugăciunii, a citirii, a cântării. La 4 d.a. monahul are să mănânce, la 5 d.a. să doarmă, la 6 d.a. să facă rugăciunile de seară. Acesta trebuie să fie pentru călugăr programul zilnic.

[53] Aici se dă pravila de noapte. Ea e diferită pentru începători, pentru cei de la mijlocul drumului spre desăvârşire şi pentru cei desăvârşiţi. Începătorii trebuie să privegheze fie de la ora 6 până la 12 noaptea, fie de la miezul nopţii până dimineaţa. Cei de la mijloc au să privegheze de la 6 până la 7-8 seara, apoi să doarmă până la miezul nopţii (la utrenie), apoi să privegheze toată noaptea. Cei desăvârşiţi au să privegheze toată noaptea, în picioare într-o rugăciune neîncetată.

cel ce crede, chiar dacă nu va dobândi aici ceea ce caută, poate din negrijă sau din altă pricină, în ceasul ieşirii este cu neputinţă să nu se umple de rodul credinţei şi al nevoinţei şi să nu vadă slobozirea, care este Iisus Hristos, răscumpărarea şi mântuirea sufletelor, Cuvântul Dumnezeu-Omul[54]. Iar cel ce nu crede se va osândi cu siguranţă în ceasul ieşirii. Ba s-a şi osândit, zice Domnul (Ioan 3, 18). Căci cel ce slujeşte plăcerilor şi caută slava de la oameni, şi nu pe cea de la Dumnezeu (Ioan 5, 45), este necredincios, zice. Chiar dacă pare, după cuvânt, credincios, unul ca acesta s-a amăgit pe sine fără să bage de seamă. Acesta va auzi atunci: „Fiindcă nu M-ai luat pe Mine în inima ta şi M-ai aruncat înapoi la spatele tău, te voi lepăda şi Eu” (Iez. 20, 17). Credinciosul trebuie să fie cu bună nădejde şi să creadă în adevărul lui Dumnezeu mărturisit în toate Scripturile, dar să-şi mărturisească neputinţa sa, ca să nu-şi primească osândă îndoită şi de neocolit.

104. Nimic nu face aşa de mult inima zdrobită şi sufletul smerit ca singurătatea întru cunoştinţă şi tăcerea despre toate[55]. Şi nimic nu păgubeşte aşa de mult starea de liniştire şi nu răpeşte puterea ei dumnezeiască ca aceste şase patimi cuprinzătoare: îndrăzneala, lăcomia pântecelui, vorba multă, împrăştierea, înfumurarea şi doamna patimilor, care e părerea de sine. Cel ce s-a deprins de bunăvoie în chip deplin cu ele se întunecă tot mai mult pe măsură ce sporeşte în ele şi se face nesimţitor. Dacă se ridică iarăşi, punând un nou început cu credinţă şi cu râvnă, va dobândi iarăşi ceea ce caută, mai ales dacă se umileşte şi caută. Dar dacă stăpâneşte în el, prin nepăsare, una dintre cele pomenite mai sus, atunci toate celelalte rele, năvălind împreună cu necredinţa pierzătoare, îi fac sufletul pustiu, ca pe o altă cetate a Babilonului, ajungând stăpânit de tulburările şi zăpăcelile dracilor (Isaia 13, 21). Astfel, cele din urmă se fac mai rele ca cele dintâi (Matei 12, 45), şi unul ca acesta ajunge un duşman furios şi un pârâş al celor ce se îndeletnicesc cu liniştirea, ascuţindu-şi pururea limba împotriva lor, ca pe o sabie tăioasă şi cu două guri[56].

105. Apele patimilor, din care creşte marea tulbure şi amestecată care se revarsă peste sufletul ce vrea să se liniştească, nu pot fi trecute altfel decât cu corabia uşoară a neagonisirii şi a înfrânării atotcuprinzătoare. Căci din neînfrânare şi din iubirea de materie izvorăsc torentele patimilor, care se revarsă peste pământul inimii şi aduc în ea toată putreziciunea şi materia

---

[54] Iisus este eliberarea, căci El este liber şi izvorul din care emană toată puterea libertăţii sau a puterii asupra patimilor înrobitoare.

[55] Singurătatea pe mulţi îi deprimă. Li se pare că nu au niciun ajutor, nicio atenţie de la nimeni. Pe nevoitori îi face să se simtă cu inima zdrobită. Simt mai accentuat că nu sunt prin ei înşişi şi nu au viaţa adevărată prin ei înşişi. Îi face să nu se mai încreadă în ei înşişi. Ajung la adevărata conştiinţă a ceea ce sunt prin ei înşişi, la conştiinţa unită totdeauna cu smerenia.

[56] Avem poate aici o aluzie la atacurile lui Varlaam împotriva isihaştilor.

gândurilor, pricinuind zăpăceală minţii, tulburare cugetării şi greutate trupului, şi descurajând, întunecând şi amorţind sufletul şi inima şi scoţându-le din deprinderea şi simţirea lor cea după fire.

106. Nimic nu face sufletul celor ce se sârguiesc aşa de moleşit, de descurajat şi de fără minte ca iubirea de sine, maica patimilor. Căci atunci când unul dintre aceştia preţuieşte mai mult odihna trupului decât ostenelile pentru virtute şi socoteşte ca o cunoştinţă folositoare să nu se ostenească de bunăvoie cu lucrarea, ci să se îndeletnicească mai bine cu poruncile uşoare, care aduc sudori puţine, atunci duşmanii nevăzuţi sădesc în suflet lipsa de curaj faţă de lucrarea liniştii şi din tare şi nebiruit îl fac slăbănog în lucrare[57].

107. Nu este doctorie mai bună şi mai de frunte celor ce se simt slabi faţă de porunci şi au văzut că nu este uşor să lepede întunericul tulbure, ca ascultarea cu credinţă şi fără deosebire în toate. Căci aceasta este celor ce o beau un leac de viaţă dătător, alcătuit din multe virtuţi, şi un cuţit care curăţă dintr-odată puroiul rănilor. Cel ce o alege dintre toate, ca să o împlinească cu credinţă şi simplitate, a tăiat dintr-odată toate patimile. Acesta nu numai că a ajuns la linişte, ci a şi dobândit-o întreagă prin ascultare, aflând pe Hristos Însuşi, iar el făcându-se şi numindu-se următor şi slujitor al Lui.

108. Fără lucrarea plânsului şi vieţuirea în el este cu neputinţă să rabde cineva arşiţa liniştirii[58]. Dar cel ce plânge şi cugetă la lucrurile înfricoşătoare dinainte de moarte şi de după moarte, înainte de a veni, va avea şi răbdare, şi smerenie, cele două temelii ale liniştii. Iar cel ce se îndeletniceşte cu liniştirea fără cele pomenite mai sus are ca însoţitoare totdeauna lipsa de curaj a sufletului şi părerea de sine. Iar din acestea se înmulţesc robirilor şi rătăcirile, care ne împing spre moleşire. De aici vine neînfrânarea, fiica nepăsării, care face trupul moleşit şi slab, iar mintea întunecată şi înţelenită. Atunci se ascunde şi Iisus, locul minţii fiind ocupat de mulţime de chipuri şi gânduri.

109. Felul cunoştinţei de acum sau din viitor nu-l pot gusta toţi cu simţirea. Căci îl simt numai aceia care se lipsesc de slavă şi de dragoste, aici sau acolo. El este ca un zbir înfricoşător, care chinuieşte în multe chipuri pe cei vinovaţi şi-şi arată pururea râvna sau mustrarea, dezvăluind-o cu urgie ca pe o sabie cumplită. Iar aşa numita râvnă sau mânie cerească se mişcă întreit: spre cele potrivnice, spre fire şi spre suflet, fiind mişcată de conştiinţă; ea ne porunceşte să o repezim spre vrăjmaşi ca pe o sabie mânioasă, făcându-ne să ne oţărâm. Dacă biruie, supunând pe cele două unuia (sufletului), se preface în

---

[57] Luarea-aminte la sine, împreunată cu lupta împotriva patimilor din plăcere şi a împrăştierii gândurilor şi cu ţinerea continuă a pomenirii lui Dumnezeu este un exerciţiu care cere un mare efort şi aduce o uriaşă tărie de voinţă celui ce le practică.

[58] Liniştirea este ca arşiţa, căci este lipsită de distracţiile din afară. Dar la urmă, după obişnuirea cu ea, devine dulce, căci se ajunge la descoperirea bunătăţilor spirituale din unirea cu Dumnezeu.

bărbăţie, îndreptându-se spre Dumnezeu[59]. Dar dacă sufletul se va supune celor două, adică păcatului şi trupului, i se face la sfârşit un chip nemilos, căci s-a făcut rob de bunăvoie celor potrivnice. De aici înainte săvârşeşte cele de ruşine. Căci pierzând starea virtuoasă, a căzut, despărţindu-se de Dumnezeu.

110. Dintre toate patimile, două sunt mai grele: curvia şi trândăvia, care zăpăcesc şi slăbănogesc amărâtul de suflet, fiind în atârnare una de alta şi întocmai ca o pereche. Ele sunt greu de războit şi cu neputinţă de biruit, neputând fi înfrânte cu desăvârşire de către noi. Una creşte mai mult în partea poftitoare, dar cuprinde prin fire, fără deosebire, materia amândurora, a sufletului şi a trupului; căci plăcerea ei e amestecată întreagă în toate mădularele. Cealaltă, stăpânind la început cugetarea, cuprinde ca o iederă tot sufletul şi trupul, făcând firea leneşă, slăbănoagă şi lăsătoare. Ele nu pot fi scoase şi biruite cu desăvârşire înainte de nepătimirea fericită, când sufletul primeşte puterea de la Duhul Sfânt în rugăciune, care-i dă slobozire, putere şi pace adâncă în inimă, făcându-l să se veselească prin liniştire[60]. Deci, curvia este începătura, împărăteasa, stăpâna şi plăcerea care cuprinde toate plăcerile, având ca soaţă trândăvia, care poartă ca o căruţă greu de biruit pe căpeteniile lui Satan. Prin ele au intrat prilejurile patimilor în viaţa amărâţilor de noi.

111. Începutul rugăciunii minţii este lucrarea, apoi puterea curăţitoare a Duhului şi slujba sfântă cea de taină a minţii, precum începutul liniştirii este ieşirea din lucruri şi din griji; mijlocul este puterea luminătoare; iar sfârşitul este extazul (ieşirea minţii) şi răpirea minţii la Dumnezeu[61].

---

[59] Râvna sau mânia naturală o pornim ca pe o sabie împotriva pornirilor naturale sau păcătoase ale trupului şi ale sufletului. Cu ajutorul ei izbutim adeseori să le eliberăm pe acestea de asemenea porniri. Aceasta echivalează cu supunerea lor lui Dumnezeu. În acest caz râvna se îndreaptă spre Dumnezeu, pentru a-l sluji Lui. Dar dacă nu va birui şi sufletul va rămâne supus trupului (firii) şi păcatului, râvna sau mânia s-a prefăcut într-un chin nemilos al sufletului, căci s-a prefăcut în ajutătoare a patimilor împotriva sufletului, care nu se simte bine în această robie.

[60] Cele mai grele patimi sunt desfrânarea şi trândăvia. De ele se eliberează fiinţa noastră numai cu ajutorul lui Dumnezeu, obţinut prin pomenirea neîncetată a Lui sau prin rugăciune continuă. Căci unde este această rugăciune este Duhul Sfânt, numai această rugăciune, făcută cu puterea Duhului Sfânt, aduce nepătimirea sau libertatea şi liniştirea.

[61] Sf. Grigorie Sinaitul vede şi în rugăciunea minţii trei stadii: începutul e sfânta slujbă adusă lui Dumnezeu, ca lucrare curăţitoare; în ea nu e nicio despărţire între efortul omului şi puterea curăţitoare a Duhului. Stadiul al doilea constă din luminarea minţii; iar al treilea, din extazul sau ieşirea minţii din ea spre Dumnezeu. Se aplică aici la rugăciunea minţii în inimă cele trei trepte ale urcuşului areopagitic, dar treapta desăvârşirii e identificată aici cu răpirea sau cu extazul, care nu e decât unirea deplină a minţii cu Dumnezeu. Acest al treilea stadiu e ca un fel de moment al jertfei de sine şi de înălţare la Dumnezeu, cum se întâmplă cu Hristos în Liturghie, dar şi cu noi

112. Ierurgia (slujba sfântă) duhovnicească, înainte de bucuria viitoare mai presus de minte, este lucrarea minţii care jertfeşte tainic şi se împărtăşeşte din Mielul lui Dumnezeu în altarul sufletului. Iar a mânca Mielul lui Dumnezeu în altarul înţelegător al sufletului înseamnă nu numai a-L înţelege sau a ne împărtăşi de El, ci şi a ne face ca Mielul, luând chipul Lui în viitor. Căci aici luăm raţiunile, dar acolo nădăjduim să luăm însăşi realităţile tainelor[62].

113. Rugăciunea este la începători ca un foc al veseliei, izbucnind din inimă; la cei desăvârşiţi, ca o lumină lucrătoare bine mirositoare. Sau iarăşi, rugăciunea este propovăduirea Apostolilor, lucrarea credinţei, mai bine zis credinţa nemijlocită, ipostasul celor nădăjduite, dragoste lucrătoare, mişcare îngerească, puterea celor netrupeşti, fapta şi veselia lor, Evanghelia lui Dumnezeu, încredinţarea inimii, nădejdea de mântuire, semn de curăţie, simbol al sfinţeniei, cunoştinţă a lui Dumnezeu, arătarea Botezului, baia curăţiei, arvuna Duhului Sfânt, bucuria lui Iisus, veselia sufletului, mila lui Dumnezeu, semn al împăcării, pecetea lui Hristos, raza soarelui minţii, luceafăr al inimilor, întărirea creştinismului, arătarea împăcării lui Dumnezeu, har al lui Dumnezeu, înţelepciunea lui Dumnezeu, mai bine zis începătura înţelepciunii de sine a lui Dumnezeu, arătarea lui Dumnezeu, lucru al pustnicilor, petrecerea sihaştrilor (isihaştilor), prilej de liniştire, dovada vieţuirii îngereşti. Şi la ce să le mai spunem pe toate? Rugăciunea este

---

împreună cu El. Astfel urcuşul duhovnicesc al sufletului cu cele trei stadii ale lui: purificarea de grijile lumii, luminarea şi unirea cu Dumnezeu, corespunde cu cele trei faze identice ale Liturghiei: despărţirea de grija cea lumească prin intrarea în biserică, luminarea prin citirile biblice şi extazul prin jertfirea noastră împreună cu Hristos.

[62] Preocuparea Sf. Grigorie se restrânge aici la momentul al treilea: al jertfei. Având în vedere acest scop final, al jertfei sau al extazului, tot urcuşul duhovnicesc poate fi numit o ierurgie (o slujbă sfântă) sau o Liturghie. Căci culminează şi ea nu numai într-o jertfă a celui ce ajunge la extazul rugăciunii, ci şi a Mielului, de Care se împărtăşeşte acesta. Căci numai din puterea jertfei sau deplinei dăruiri a Mielului către Tatăl se poate jertfi şi mintea celui ce se roagă, uitând de sine, în plecarea spre Dumnezeu şi în unirea cu El. Propriu-zis, unirea minţii cu Dumnezeu în acest extaz sau în această jertfire a sa este şi o unire cu Hristos, Care se jertfeşte. Mintea este în acelaşi timp nu numai jertfă, ci şi altar, ca locul cel mai înalt al sufletului, dar şi jertfitor, ca una ce reprezintă subiectul uman ce se aduce ca jertfă. Mintea jertfeşte Mielul împreună cu sine sau Mielul jertfeşte mintea împreună cu Sine, pentru că unirea dintre cele două e aşa de mare, că lucrările lor sunt întipărite una în alta, iar subiectele se acoperă. Mielul este în minte, mintea este în Mielul Hristos. Mintea Îl mănâncă apoi, nu numai întrucât Îl înţelege, ci şi întrucât Îl asimilează, făcându-se ca El, una cu El, fără confundare. Dar unirea de aici e numai un chip al unirii depline eshatologice, având în ea dinamismul care ne duce spre aceea. Aici ne însuşim oarecum numai raţiunile Lui, însă în aceste raţiuni (încorporate rezumativ în chipurile pâinii şi vinului) nu sunt numai idei despre El, ci energii în care e prezent El Însuşi.

Dumnezeu, Care lucrează toate în toţi, deoarece una singură este lucrarea, a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh, Care lucrează toate în Hristos Iisus[63].

114. Dacă n-ar fi luat Moise toiagul puterii de la Dumnezeu, nu s-ar fi făcut el însuşi dumnezeu lui Faraon, ca să-l bată pe el şi Egiptul. La fel, dacă mintea n-ar primi în mână puterea rugăciunii, ar fi cu neputinţă să zdrobească păcatul şi puterile potrivnice.

115. Cei ce zic sau fac ceva fără smerenie se aseamănă celor ce clădesc iarna sau fără cărămizi. Iar pe aceasta foarte puţini o află şi o cunosc prin cercare şi prin cunoştinţă. Cei ce îndrugă despre ea cuvinte sunt asemenea celor ce vor să măsoare adâncul fără fund[64], noi însă, ca nişte orbi, ajutându-ne puţin, în chip tineresc, şi de închipuire, vom zice despre această mare lumină: smerenia nu este nici vorbire smerită şi nu înfăţişează nici chip de smerenie; cel smerit nu se sileşte să cugete smerit, nici nu se dispreţuieşte pe sine smerindu-se, chiar dacă acestea sunt prilejuri şi chipuri ale smereniei, ca înfăţişări deosebite ale ei. Ea este har şi dar de sus[65]. Cum zic Părinţii, sunt două semnele smereniei: să te ai pe tine mai prejos de toţi şi să pui în seama lui Dumnezeu isprăvile tale. Cel dintâi este începutul, iar cel de al doilea sfârşitul. Ea vine în cei ce o caută după ce cunosc şi socotesc acestea trei în ei: că sunt mai păcătoşi decât toţi, că sunt mai răi decât toate făpturile, ca unii ce sunt contrari firii, şi că sunt mai de plâns decât dracii, fiindcă sunt slugi dracilor.

---

[63] În rugăciunea Bisericii dreptcredincioase se cuprinde, în starea de foc curăţitor şi de lumină, şi ca o prezenţă a Mirelui Hristos, tot conţinutul fructificat şi lucrător al propovăduirii apostolice; ea e credinţa nemijlocită arătată în trăirea ei, nu exprimată teoretic sau mijlocit; în rugăciune cele mărturisite sunt trăite, cele nădăjduite sunt prezente în ipostasul lor, în realitatea lor consistentă. Rugăciunea e mişcarea curată a minţii spre Dumnezeu, asemenea celei a îngerilor; rugăciunea binevesteşte în mod fierbinte şi cu putere lucrătoare Evanghelia lui Hristos; ea e cunoştinţa din experienţă a puterii lui Dumnezeu şi a faptelor mântuitoare mereu active ale lui Hristos. În rugăciune se arată rodul Botezului. Ea e arătarea lui Dumnezeu în putere. Ea e Dumnezeu Însuşi în lucrarea Lui în suflete.

[64] Abisul lui Dumnezeu se trăieşte în smerenie, care este ea însăşi prin aceasta un abis, o privire în abisul dumnezeiesc, cu ajutorul lui Dumnezeu, prin bunăvoinţa sau harul Lui, care s-a deschis omului, făcându-l, prin ceea ce vede şi simte, capabil de smerenie. De aceea nu se poate măsura nici Dumnezeu, nici smerenia, cum se măsoară cunoştinţa teoretică despre Dumnezeu şi cum încearcă a măsura cu măsurile ei finite şi pe Dumnezeu. Smerenia, trăind abisul lui Dumnezeu, nu încearcă să definească pe Dumnezeu, cum încearcă totdeauna cugetarea.

[65] Smerenia adevărată nu este produsul voinţei de smerenie a credinciosului. Acesta poate arăta cel mult chipuri de smerenie. Smerenia adevărată e darul lui Dumnezeu, e deschiderea lui Dumnezeu celui ce se roagă, e relaţie vie cu El. Numai prezenţa deschisă a infinităţii lui Dumnezeu copleşeşte cu adevărat sufletul şi-l face să se smerească cu adevărat, cum nu o poate face deplin niciodată numai prin eforturile proprii.

Aceștia se simt datori să zică: De unde știu eu întocmai păcatele oamenilor, ce fel și câte sunt? De unde știu eu că aceia trec sau ajung păcatele mele? Și din pricina neștiinței, o, suflete, suntem mai jos decât toți oamenii și sub picioarele lor, fiind pământ și cenușă (Fac. 18, 27). Și cum nu sunt eu mai rău decât toate, odată ce toate făpturile se găsesc în starea cea după fire, precum au fost făcute, iar eu, pentru fărădelegile nemăsurate, sunt într-o stare potrivnică firii? Cu adevărat și fiarele, și dobitoacele sunt mai curate decât mine, păcătosul, și de aceea eu sunt dedesubtul tuturor, ca unul ce am căzut în iad încă înaintea morții și acolo zac. Dar cine nu știe, din simțire, că păcătosul este mai rău și decât dracii, ca rob și ca supus al lor, închis încă de aici împreună cu ei în întuneric? Cu adevărat, cel stăpânit de draci este mai rău decât aceia. De aceea umpli adâncul împreună cu ei, nenorocitule! Iar dacă sălășluiești în iad și în adâncul fără fund, împreună cu ei, încă înainte de moarte, de ce te amăgești nebunește să te numești pe tine drept, după ce te-ai făcut păcătos și spurcat și demon prin faptele tale cele rele? Vai de rătăcirea și de amăgirea ta, cinstitorule al demonilor, câine necurat, aruncat pentru acestea în foc și în întuneric!

116. Puterea rugăciunii mintale, curate și îngerești este, după cuvântătorii de Dumnezeu, înțelepciune mișcată de Sfântul Duh. Semnul ei este ca mintea să se privească în vremea rugăciunii cu totul fără chip și să nu se vadă nici pe sine, nici altceva întru grosime, ci să se oprească adeseori și simțurile sub lumina ei. Căci mintea se face atunci nematerială și luminoasă, lipindu-se de Dumnezeu într-un chip negrăit, ca să fie un singur Duh cu El (1 Cor. 6, 17)[66].

117. Sunt șapte uneltele deosebite care duc și călăuzesc la smerenia dăruită de Dumnezeu. Ele se susțin și se nasc una pe alta. Acestea sunt: tăcerea, smerita cugetare, vorbirea smerită, purtarea smerită, ocărârea de sine, zdrobirea inimii, rămânerea totdeauna la urmă. Tăcerea întru cunoștință naște

---

[66] Aceasta e lumina pe care spuneau isihaștii că o văd în vremea rugăciunii minții. Sf. Grigorie Sinaitul afirmă că ea înseamnă în același timp lipsa oricărui chip. Nici Dumnezeu nu e văzut ca chip, nici mintea nu primește un „chip”, cum primește de la lucruri sau de la gândurile mărginite (un chip intelectual sau moral mărginit). Mintea a devenit o lumină fără margini sau și-a regăsit caracterul indefinit pentru că s-a unit cu lumina nemărginită a lui Dumnezeu. Coincidența paradoxală între lumină și lipsa de chip constă și în faptul că mintea se trăiește acum ca subiect pur și indefinibil, dar tocmai prin aceasta se cunoaște acum ca ceea ce este cu adevărat, nestrâmtorată obiectual. Iar la starea aceasta a putut reveni pentru că s-a întâlnit cu Dumnezeu în calitatea Lui de Subiect pur și indefinibil, model și izvor de putere al calității minții de a fi un astfel de subiect. Mintea devine, așa zicând, coextensivă și cointensivă cu Dumnezeu, dar din harul Lui. Cele două subiecte sunt unite în iubire atât de mult, că nu mai cunosc nicio separație între ele. Dar mintea trăindu-se astfel, se trăiește unită cu El într-o supremă evidență.

smerita cugetare. Iar din smerita cugetare se nasc cele trei înfăţişări ale smereniei: grăirea cu smerenie, purtarea smerită şi ocărârea de sine. Aceste trei înfăţişări nasc zdrobirea inimii, care vine din îngăduirea de sus a ispitelor, pe care Părinţii o numesc și pedepsire cu bun rost (din iconomie) și smerire de la draci. Iar zdrobirea inimii face cu uşurinţă sufletul să se simtă, cu lucrul, mai prejos de toţi şi în urma tuturor şi stăpânit de toţi. Aceste două chipuri din urmă aduc smerenia desăvârşită şi dăruită de Dumnezeu, care este puterea pe care o numesc (Părinţii) desăvârşirea tuturor virtuţilor. Ea pune isprăvile în seama lui Dumnezeu. Deci înainte de toate este tăcerea, din care se naşte smerita cugetare, iar aceasta naşte cele trei înfăţişări ale smereniei. Cele trei înfăţişări nasc apoi chipul cel unul al ei sau zdrobirea inimii. Iar acest chip al smereniei naşte pe al şaptelea, care e dedesubtul tuturor celor ale primei smerenii. Pe el îl numesc (Părinţii) şi smerenia din iconomie. Iar smerenia din iconomie aduce smerenia dăruită de Dumnezeu, pe cea desăvârşită, necăutată şi adevărată. Cea dintâi (zdrobirea inimii) se naşte când omul e părăsit şi biruit, zdrobit şi stăpânit de toată patima, încât, învins cu gândul şi cu duhul, nu mai află niciun ajutor de la fapte sau de la Dumnezeu sau peste tot de la cineva, în aşa măsură, că puţin îi mai trebuie să ajungă la deznădejde. De nu va fi smerit cineva astfel în toate, nu se va putea frânge pe sine şi socoti mai prejos de toţi şi sluga tuturor şi mai rău chiar decât dracii, ca unul ce e asuprit şi biruit de ei. Aceasta este smerenia adusă de purtarea de grijă a lui Dumnezeu din iconomie. Prin ea se dă a doua şi cea mai înaltă smerenie de la Dumnezeu, care este puterea dumnezeiască ce lucrează şi face toate. Prin aceasta se vede pe sine totdeauna instrumentul ei şi prin ea lucrează cele minunate ale lui Dumnezeu.

118. Este cu neputinţă de aflat în vremea noastră vedere duhovnicească a luminii ipostatice, minte fără năluciri şi fără împrăştiere, lucrare adevărată a rugăciunii, izvorând pururea din mijlocul inimii, înviere şi întindere a sufletului, uimire dumnezeiască şi plecare în zbor din toate cele de aici, extaz deplin al înţelegerii din simţuri întru Duhul, răpirea minţii din puterile sale, mişcare îngerească a sufletului, îndreptată şi călăuzită de Dumnezeu spre nemărginire şi înălţime. Pentru că astăzi împărăţesc în noi cu silnicie patimile, pentru mulţimea ispitelor. Mintea petrece în cele mai uşoare, iar pe acestea şi le nălucește înainte de vreme. În felul acesta, pierzând şi puţina putere dată ei de Dumnezeu, se face moartă în toate privinţele. De aceea, folosindu-se de multă dreaptă socoteală, nu trebuie să caute cele ale vremii înainte de vreme, nici să arunce cele din mână şi să nălucească altele. Căci mintea tinde prin fire să alcătuiască cu uşurinţă năluciri cu privire la cele spuse mai înainte şi să făurească plăsmuiri despre cele la care n-a ajuns. De aceea nu mică este temerea ca unul ca acesta să se lipsească şi de cele ce i s-au dat şi să-şi piardă adesea mintea, lăsându-se amăgit şi făcându-se un făuritor de năluciri, şi nu un

isihast (un trăitor al liniştii)[67].

119. Nu numai credinţa, ci şi rugăciunea care se lucrează şi lucrează este har. Căci ea face arătată credinţa adevărată, care are în sine vieţuirea lui Iisus şi care lucrează şi e lucrată prin dragoste în Duh[68]. Deci cel ce nu are dragoste lucrătoare în sine are o credinţă potrivnică, moartă şi fără viaţă. Dar nici nu poate fi numit credincios cu adevărat cel ce crede numai cu cuvântul simplu şi nu-şi arată credinţa lucrătoare prin porunci sau în Duhul. Drept aceea, trebuie să o arate descoperită în sporirea prin fapte sau lucrând şi luminând în lumina faptelor. Căci zice Apostolul: „Arată-mi credinţa ta fără fapte şi eu îţi voi arăta din faptele mele credinţa mea" (Iacov 2, 18). El arată aici că credinţa harului se vede din faptele poruncilor, precum poruncile se lucrează şi luminează prin credinţa din har. Căci credinţa este rădăcina poruncilor, mai bine zis izvorul care le udă spre creştere. Ea se împarte în două, în mărturisire şi har, chiar dacă e prin fire neîmpărţită[69].

120. Scara mică şi mare şi scurtă a celor de sub ascultare are cinci trepte care duc spre desăvârşire. Cea dintâi este lepădarea, a doua supunerea, a treia ascultarea, a patra smerenia, a cincea dragostea care este Dumnezeu. Lepădarea ridică din iad pe cel ce zace acolo şi slobozeşte pe cel robit de cele materiale. Supunerea a aflat pe Hristos şi slujeşte Lui, cum zice El Însuşi: „Cel ce-Mi slujeşte Mie, Îmi urmează Mie, şi unde sunt Eu, acolo va fi şi slujitorul Meu" (Ioan 12, 26). Dar unde este Hristos? Şezând de-a dreapta Tatălui (Rom. 8, 34). Prin urmare, acolo trebuie să fie şi slujitorul, unde este Cel slujit, punându-şi piciorul ca să urce sau urcând împreună cu modurile lui Hristos înainte de a ajunge acolo[70]. Iar ascultarea lucrătoare prin porunci întocmeşte

---

[67] Aluzie la unii care îşi închipuiau că văd chipuri şi o lumină asemenea celei materiale în timpul rugăciunii minţii, fiind influenţaţi de masaliani sau bogomili (Jean Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas,* p. 35. Vezi şi *Viaţa lui Maxim Cavsocalivitul,* scrisă de Nifon, în „Analecta Bollandiana", nr. cit., p. 50). Lumina de care vorbeau isihaştii era fără chip şi nematerială, cum spune Sf. Grigorie Sinaitul în cap. 116 şi chiar în acest cap. 118. Deşi o numeşte lumină ipostatică, el înţelege prin ea evidenţa intensă ce iradiază din Persoana lui Hristos. Cei ce îşi nălucesc asemenea lumini materiale sunt stăpâniţi de patimi.

[68] Cuvântul grecesc ενεργουμένη are şi înţeles pasiv, şi înţeles activ. De fapt rugăciunea aceasta e şi lucrată de om, dar şi lucrează ca putere a Duhului, nefiind produsă numai de om. Ca una ce lucrează are şi o mare eficacitate transformatoare asupra sufletului. E ceva analog cu credinţa cu care stă în strânsă legătură.

[69] Mărturisirea e a credinciosului, iar harul al lui Dumnezeu. Amândouă formează credinţa. Din amândouă izvorăsc faptele. De aceea în fapte se arată lumina credinţei sau a harului şi a mărturisirii, a puterii lui Dumnezeu şi a omului restabilit prin har în propria lui putere.

[70] A urca „împreună cu modurile (τρόποι) lui Hristos" înseamnă a urca împreună cu modurile în care a realizat El concret virtuţile. Căci virtuţile sunt, după Sf. Maxim

scara din felurite virtuţi şi le aşază pe acestea în suflet, ca pe nişte trepte (Ps. 83, 6). De pe aceasta luându-l pe unul ca acesta smerenia, care înalţă, îl duce sus la cer, predându-l iubirii, împărăteasa virtuţilor[71], şi înfăţişându-l înaintea lui Hristos. Astfel, cel ce se supune cu adevărat ajunge la cer cu uşurinţă prin scara cea scurtă.

121. O cale mai scurtă spre împărăţiile de sus, prin scara cea mică a virtuţilor, nu este decât omorârea celor cinci patimi ce se împotrivesc ascultării, adică omorârea neascultării, a împotrivirii în cuvânt, a voinţei de a-şi plăcea lui însuşi, a îndreptăţirii de sine şi a părerii stricăcioase de sine. Căci acestea sunt mădulare şi părţi ale dracului răzvrătit care înghite pe cei mincinoşi dintre ascultători şi-i trimite balaurului din adânc. Neascultarea este gura iadului, împotrivirea în cuvânt este limba lui, subţire ca o sabie; plăcerea de sine sunt dinţii lui ascuţiţi pe tocilă; îndreptăţirea de sine este pieptul lui; iar părerea de sine, care trimite în iad, este duhnirea pântecelui lui a toate mişcător[72]. Cel ce biruie pe cea dintâi, prin ascultare, le-a tăiat pe celelalte dintr-odată şi urcă degrabă la ceruri printr-o singură treaptă. Lucru cu adevărat minunat şi dintre cele mai negrăite şi mai neînţelese este că Domnul ne-a dăruit din iubirea Sa de oameni ca printr-o singură virtute, adică prin ascultare, să urcăm înainte de vreme la ceruri, precum printr-o singură neascultare am coborât sau coborâm la iad.

122. Omul este numit o altă lume, îndoită şi nouă, după dumnezeiescul Apostol, care zice: „Dacă este cineva în Hristos, este zidire nouă” (2 Cor. 5, 17).

Mărturisitorul, modurile de actualizare a raţiunilor firii umane. Adică, cel ce vrea să ajungă la Tatăl, unde este Hristos, trebuie să treacă prin ascultare, smerenie, blândeţe, moarte (jertfă), înviere şi înălţare împreună cu El. Numai aşa se poate ajunge la treapta supremă a îndumnezeirii şi a slavei.

[71] Toate virtuţile sunt ca treptele unei scări spre cer, spre îndumnezeire. Dar smerenia e dincolo de continuitatea formată de ele. Ea e un act de transcendere a ceea ce poate realiza firea. Un act produs cu firea de harul lui Dumnezeu, după ce aceasta a urcat până unde a putut ea. În smerenie nu mai e niciun efort al omului. Ea e dumnezeiască. Ea e cea mai mare (virtute), sau dincolo de mărimile omeneşti.

[72] Sunt de remarcat legăturile interioare ce le află Sf. Grigorie Sinaitul între patimi şi treptele iadului, ca o scară inversă a virtuţilor ce duc la cer. Neascultarea e gura iadului, pentru că de la ea începe iadul ruperii legăturii omului cu Dumnezeu şi cu semenii sau iadul însingurării. Contrazicerea în cuvânt e limba subţire, inventivă, rafinată în găsirea motivelor de contrazicere şi de ceartă; cel ce se îndreptăţeşte el însuşi pe sine îşi umflă pieptul de mândrie etc. Treptele iadului sunt încorporate în mădularele subiectului de căpetenie al demonilor. El însuşi încorporează tot iadul. Propriu-zis, n-ar fi iad dacă n-ar fi el. El suflă răutatea lui în tot cuprinsul iadului. Răul iradiază în primul rând din centrele personale ale demonilor şi apoi şi ale oamenilor răi. Toată această ţâşnire a răului din ei constituie iadul. Iadul are astfel un caracter personal.

De fapt omul se face prin virtute şi se numeşte şi cer, şi pământ, şi toate câte este lumea. Pentru el este tot cuvântul şi toată taina, cum zice Teologul[73]. Deoarece lupta noastră nu este împotriva sângelui şi a trupului, ci împotriva începătoriilor, a stăpâniilor întunericului veacului acestuia, a duhurilor răutăţii din văzduh, a stăpânitorului văzduhului (Efes. 2, 2; 6, 12), cum zice Apostolul, e potrivit ca cei ce ne războiesc puterile noastre sufleteşti întru ascuns să fie văzuţi ca o altă lume mare a firii. Căci cele trei căpetenii care se împotrivesc celor ce se nevoiesc se războiesc împotriva celor trei părţi ale omului. Fiecare este războit de ele din partea din care lucrează şi înaintează. Balaurul, căpetenia adâncului, se ridică cu război împotriva celor ce au luarea-aminte din inimă, ca unul ce-şi are puterea îndreptată spre pofta de la brâu şi de la buric. El ascute împotriva lor, prin uriaşul uitării plăcute, puterile arzătoare ale săgeţilor aprinse (Efes. 6, 16); şi având pofta din om ca o altă mare şi ca un alt adânc, pătrunde şi se târăşte în ea, o tulbură şi o umple de zoaie, făcând-o să fiarbă (Iov 41, 31)[74]. Apoi o aprinde spre împreunări şi o inundă prin torente de

---

[73] Nouă ni se adresează tot cuvântul. Dumnezeu n-ar vorbi prin lume şi prin Revelaţie dacă n-ar fi omul. Dumnezeu Cuvântul nu S-ar fi întrupat, luând trup omenesc, dacă n-ar fi fost omul. Pentru noi e taina faptului că Dumnezeu vorbeşte cu creatura şi tot pentru noi e taina îndumnezeirii acesteia. Fără noi, Dumnezeu ar rămâne un abis de taină nerevelată. Tainele dumnezeieşti se fac cunoscute prin cuvânt pentru noi.

[74] Aici se afirmă, contrar acuzei că isihaştii socoteau că locul inimii este în buric şi trebuie să-şi îndrepte privirea spre el, că acolo este centrul poftei. Vasile de la Poiana Mărului va respinge şi el aceste acuze rău voitoare în *Cuvânt înainte* la scrierile Sf. Grigorie Sinaitul şi Filotei Sinaitul. Ceea ce se spune aici despre balaurul care aruncă torente de plăceri în marea poftei exprimă în termeni de spiritualitate teme din pictura bizantină a iadului (din pridvorul bisericii ortodoxe). Adâncului şi mocirlei poftei iadului îi corespunde abisul nesăturat al poftei, iar acestuia îi corespunde balaurul care varsă torente de apă mocirloasă în poftă. Mâniei sau iuţimii îi corespunde stăpânitorul lumii acesteia pământeşti (deosebit de stăpânitorul mării poftei), care injectează patimi de stăpânire lumească în cei ce se lasă înrâuriţi de el, dar care pot să-l biruiască prin mânia bărbătească întoarsă împotriva lui şi a oricărei frici de el. Îngerii stând gata să răsplătească cu cununi pe cei ce luptă, suferind de la cei ce se fac instrumentele acestui stăpânitor, apar mai ales în icoanele mucenicilor. În sfârşit, stăpânitorul văzduhului îşi trimite atacurile împotriva minţii ce se îndeletniceşte cu cunoaşterea, îndemnând-o la făurirea de idei contrare lui Dumnezeu, cu filosofii înalte, cu imaginaţii, căci înseşi momelile lor iau forma de gânduri „înalte” sau de năluciri luminoase în sensul material sau intelectual al cuvântului. El comandă duhurile intelectuale ale văzduhului, ale pretinselor înălţimi, detaşate de cele pământeşti. Astfel duhurile stăpânesc sau vor să stăpânească marea, pământul şi văzduhul, sau pofta, iuţimea şi mintea. Mai sus de acolo nu pot ajunge, căci mai sus de acolo e cerul liber de toate acestea: cerul curăţiei, al smereniei, al bunătăţii şi al adevăratei lumini sau cunoaşteri dumnezeieşti, transcendente creaţiunii care poate fi robită păcatului prin

plăceri, dar nu o umple niciodată, fiind nesăturată. Iar stăpânitorul lumii acesteia se împotriveşte celor ce se îndeletnicesc cu virtutea prin fapte, dând lupta împotriva iuţimii.[75] Pregătindu-şi, prin uriaşul lenei şi al nepăsării[76], toate farmecele patimilor, poartă război de gând cu iuţimea ca şi cu o altă lume, ca într-un teatru sau loc de întrecere, biruind sau fiind biruit de cei ce luptă cu el pururea bărbăteşte şi pricinuindu-le cununi sau ruşine înaintea îngerilor. El îşi mână neîncetat rândurile lui de bătaie împotriva noastră, războindu-se cu noi. În sfârşit, stăpânitorul văzduhului năvăleşte asupra celor a căror înţelegere se îndeletniceşte cu vederea sau cu contemplaţia, făurind năluciri, ca unul ce este aproape de latura raţională şi înţelegătoare, împreună cu duhurile răutăţii din văzduh. Prin uriaşul neştiinţei tulbură cugetarea îndreptată în sus ca pe un alt cer raţional şi punând înaintea ei plăsmuirile şi nălucirile ceţoase ale duhurilor, pe care le înfăţişează amăgitor ca pe nişte fulgere, trăsnete, furtuni şi bubuituri, vâră spaima în ei. Deci fiecare se împotriveşte alteia, războindu-i prin una dintre cele trei părţi ale sufletului. Şi prin ceea ce poartă cineva război, prin aceea şi câştigă[77].

123. Fiind odinioară şi ei minţi şi căzând din nematerialitatea şi subţirimea lor, a dobândit fiecare o oarecare grosime materială, primind un trup potrivit cu rostul şi cu lucrarea sa, de care este îmbibat, lucrând prin el. Pierzând şi ei ca şi omul bucuria îngerească şi lipsindu-se de desfătarea dumnezeiască, pătimesc şi ei ca şi noi voluptatea pământească, ajunşi şi ei oarecum materiali prin deprinderile patimilor trupeşti. Nu trebuie deci să ne mirăm dacă şi sufletul nostru, zidit după chipul lui Dumnezeu, raţional şi înţelegător, s-a făcut dobitocesc şi nesimţitor şi aproape fără minte prin plăcerile de lucrurile materiale, nemaicunoscând pe Dumnezeu. Căci deprinderea preface firea şi schimbă lucrarea liberei alegeri. Astfel, unele duhuri sunt materiale, greoaie, greu de potolit, mânioase şi răzbunătoare, ca nişte fiare mâncătoare de trupuri, cu guri căscate spre plăcere şi voluptate, ca nişte câini care ling sânge şi se hrănesc cu putreziciuni ce duhnesc. Ele au drept locuinţă şi desfătare iubită trupurile groase şi materiale. Altele sunt

---

despărţirea omului de Dumnezeu.

[75] Stăpânitorul pământului dă luptă împotriva iuţimii pentru a o câştiga de partea lui, pentru a nu i se mai împotrivi. El o face aceasta aprinzând-o pentru puterea lumească, pentru apărarea ei.

[76] Ideea despre cei trei uriaşi: lenea, nepăsarea, neştiinţa, e luată de la Marcu Ascetul (*Epistola către Nicolae, Filoc. rom., vol.* 1, ed. cit., p. 391). Dar aici se face o aplicare complexă a lucrării acestor trei căpetenii ale patimilor, aducându-se în legătură cu cele trei puteri ale sufletului şi cu cele trei părţi ale creaţiunii.

[77] Aşa cum demonii pot câştiga cele trei puteri ale sufletului ca să le slujească, desfigurându-le, tot aşa ei pot fi biruiţi prin acestea trei, când se menţin la întrebuinţarea lor cea după fire sau sunt readuse la această stare prin har sau chiar întărindu-se prin biruinţă.

desfrânate şi băloase, ca nişte lipitori din mocirla poftei, ca nişte broaşte şi şerpi, preschimbându-se uneori şi în peşti şi târându-se spre sărătura plăcerii desfrânate, care este bucuria lor. Plutind în oceanul băuturii, ca unele ce sunt lunecoase prin fire şi se bucură de umezeala plăcerilor neraţionale, ridică în suflete pururea valuri de gânduri, de întinăciuni şi de furtuni. Altele, iarăşi, sunt uşoare şi subţiri, ca nişte duhuri aeriene. Ele suflă în partea contemplativă a sufletului, aducând în ea vânturi puternice şi năluciri. Uneori iau şi chipuri de păsări sau de îngeri, ca să amăgească sufletul. De asemenea dau chip amintirilor despre unele persoane şi lucruri cunoscute, prefăcând şi abătând toată vederea duhovnicească, mai ales în cei ce se luptă încă şi nu au ajuns la curăţie şi la discernământul duhovnicesc. Nu este lucru duhovnicesc al cărui chip să nu-l ia pe nebăgate de seamă prin nălucire. Căci şi aceştia se înarmează potrivit cu starea şi cu măsura sporirii celor atacaţi, aducând rătăcire în loc de adevăr şi nălucire în loc de vedere, şi prin acestea sălăşluindu-se în suflete. Despre aceştia mărturiseşte Scriptura când vorbeşte despre fiarele câmpului, despre păsările cerului şi despre târâtoarele pământului (Osea 2, 14). Prin acestea a arătat duhurile răutăţii.

124. În cinci feluri se naşte în noi răscoala patimilor şi se stârneşte războiul trupului împotriva sufletului. Uneori prin aceea că trupul face o rea întrebuinţare de făpturi (abuzează de ele); alteori prin aceea că încearcă să lucreze cele contrare firii, ca fiind potrivite cu firea; alteori, iarăşi, e înarmat de draci împotriva sufletului, aflându-se într-o dulce prietenie cu aceia. Se întâmplă însă uneori că şi trupul însuşi prin sine se dedă la neorânduieli, fiind străbătut de patimi. La urma tuturor, războiul e stârnit şi din pizma dracilor, care au îngăduinţă să ni se împotrivească pentru a ne smeri, când nu au izbutit prin niciuna dintre cele amintite.

125. Dar pricinile războiului sunt cu deosebire trei şi ele se nasc din toate şi prin toate: deprinderea, reaua întrebuinţare a lucrurilor şi pizma şi războiul dracilor, în urma îngăduinţei. Iar răscoala sau pofta trupului împotriva sufletului şi a sufletului împotriva trupului (Gal. 5, 17) înfăţişează acelaşi chip în ce priveşte lucrarea şi deprinderea, fie că e vorba de patimile trupului împotriva sufletului, fie că e vorba de virtuţile sufletului împotriva trupului. Iar uneori se luptă împotriva noastră cu cutezanţă însuşi vrăjmaşul, fără să ţină seama de nimic şi fără nicio pricină, ca un neruşinat ce este. Deci, prietene, nu da lipitorii hămesite de sânge putinţa să-ţi sugă vinele. De asculţi acest sfat, nu va putea niciodată să vomeze sânge. Nici nu ceda şarpelui şi balaurului pământ până la săturare şi vei călca cu uşurinţă peste trufia leului şi a balaurului (Ps. 90, 13). Suspină până ce, dezbrăcându-te, te vei îmbrăca cu locuinţa de sus (2 Cor. 5, 2) şi cu înfăţişarea Celui ce te-a făcut pe tine după chipul lui Iisus Hristos (Col. 3, 10).

126. Cei ce s-au făcut cu totul trup şi au îmbrăţişat iubirea de sine robesc plăcerii şi slavei deşarte. În ei s-a înrădăcinat pizma. Căci topindu-se de invidie

şi privind cu amărăciune la faptele bune ale aproapelui, bârfesc cele bune ca şi când ar fi rele şi roade ale rătăcirii. Ei nu primesc şi nu cred nici cele ale Duhului şi nu pot vedea sau cunoaşte nici pe Dumnezeu, din pricina puţinei lor credinţe. Unii ca aceştia, după orbirea şi puţina lor credinţă, vor auzi acolo cu dreptate spunându-li-se: „Nu vă ştiu pe voi" (Matei 25, 12). Credinciosul care întreabă trebuie sau să creadă, auzind cele ce nu le ştie, sau să le înveţe pe cele care le crede, sau să înveţe pe alţii cele pe care le-a cunoscut şi să înmulţească fără pizmă talantul în cei ce-l primesc cu credinţă. Dacă nu crede cele ce nu le ştie şi dispreţuieşte pe cele pe care nu le cunoaşte şi învaţă pe alţii cele ce nu le-a învăţat el însuşi, pizmuind pe cei ce le învaţă cu fapta, partea lui va fi, fără îndoială, cu cei ce au mult venin de amărăciune, fiind împreună certat cu aceia (Fapte 8, 23).

127. Orator este, după cei cu adevărat înţelepţi în cuvânt, cel ce cuprinde pe scurt lucrurile prin ştiinţa generală şi le deosebeşte şi le uneşte ca pe un trup, arătându-le de aceeaşi putere, după deosebirea şi unitatea lor. Acesta este oratorul care demonstrează. Iar cuvântător duhovnicesc este cel ce deosebeşte şi uneşte cele cinci însuşiri generale distincte ale lucrurilor, pe care le-a unit Cuvântul întrupându-Se, prin cuvântul cuprinzător, printr-o anumită calitate a glasului, cuprinzând, ca fiind cuvântător, toate. El le arată altora nu numai prin simplul cuvânt doveditor, ca cei din afară, ci din vederile descoperite lui despre lucruri, putând să şi lumineze pe alţii[78].

Iar filosof adevărat este cel care, din făpturi, cunoaşte pricina făpturilor sau din cauză, făpturile, în temeiul unirii mai presus de minte şi al credinţei nemijlocite, în urma căreia nu mai învaţă, ci şi pătimeşte cele dumnezeieşti. Sau, iarăşi, filosof este cu deosebire cel a cărui minte a ajuns la făptuirea, la vederea şi la petrecerea cea după Dumnezeu. Dar filosof desăvârşit este cel a cărui minte a dobândit filosofia sau mai bine zis filoteia morală, naturală şi teologică, învăţând din cea morală faptele, din cea naturală raţiunile, iar din cea teologică vederea şi exactitatea dogmelor[79].

---

[78] Aici Sf. Grigorie Sinaitul foloseşte ideea Sf. Maxim Mărturisitorul despre cinci aspecte distincte şi unite în creaţiune şi reîntărite în unitatea lor în Hristos: substanţă, timp, loc, putere, mişcare. Dar Sf. Grigorie leagă această idee de distincţia pe care o face între oratorul care demonstrează distincţia şi unitatea aspectelor lumii, faţă de cuvântătorul duhovnicesc, care trăieşte distincţia şi unitatea lor în Hristos. El contemplă sau vede duhovniceşte ceea ce comunică. Cuvântarea lui e cuprinzătoare nu prin legătura logică între cuvinte, care redă legătura raţională între lucruri, ci prin însăşi calitatea glasului care se resimte de experienţa unirii cu Hristos şi de unitatea tuturor în Hristos.

[79] Filosof adevărat este cel ce nu rămâne numai la făpturi, ci se înalţă la Cauză prin unirea mai presus de minte cu acea Cauză şi prin credinţa nemijlocită, adică bazată sau verificată prin experienţa nemijlocită a Celui crezut. Acela e filosof adevărat, pentru că s-a unit prin experienţă cu Persoana din care izvorăşte toată înţelepciunea, dar care e

Sau, iarăşi, cuvântător dumnezeiesc în cele dumnezeieşti este cel ce deosebeşte cele ce sunt în chip existent (cele necreate) de cele ce simplu sunt (cele create) şi de cele ce nu sunt, şi arată raţiunile celor dintâi din raţiunile celor din urmă. Şi din raţiunile acestora vede raţiunile acelora prin insuflarea dumnezeiască; iar lumea cunoscută cu mintea şi nevăzută o cunoaşte din cea supusă simţurilor şi văzută, precum cea supusă simţurilor şi văzută, din cea nevăzută şi nesupusă simţurilor, asemănându-le între ele: pe cea văzută ca chip al celei nevăzute, şi pe cea nevăzută ca arhetip al celei văzute. Alăturatu-s-au, zice, chipurile celor fără chip şi formele celor fără formă[80]. Căci prin aceea se cunoaşte duhovniceşte aceasta, şi prin aceasta aceea, şi fiecare dintre ele poate fi văzută limpede în cealaltă şi se poate exprima prin cuvântul adevărului. Nu e trebuinţă de a da chip cunoştinţei adevărului, care luminează ca soarele, prin cuvinte mai depărtate sau alegorice, şi raţiunile adevărului amândurora pot fi dovedite şi lămurite în modul cel mai clar prin ştiinţă şi putere duhovnicească, întrucât una dintre aceste lumi ne este pedagog, iar cealaltă, casă veşnică, dumnezeiască, devenită pentru noi vădită[81].

Iar filosof dumnezeiesc este cel ce s-a unit prin fapte şi vedere nemijlocit cu Dumnezeu, ajungând şi numindu-se prieten al Lui, ca unul ce iubeşte înţelepciunea primă, făcătoare şi adevărată, mai mult decât orice altă prietenie,

---

mai presus de orice înţelegere. El nu e numai învăţat de altcineva despre cele dumnezeieşti, ci le şi pătimeşte prin experienţă, adică i se impun ca realitate neprodusă sau neinventată de el. Filosof adevărat este cel ce a dobândit înţelepciunea atât în fapte, cât şi în contemplare şi în vieţuire. Când îi lipseşte ceva din acestea, nu e filosof adevărat, căci n-are înţelepciunea întreagă sau înţelepciunea lui nu se întregeşte din toate modurile de activitate. Filosof adevărat e mai degrabă un filoteu, adică un iubitor de Dumnezeu, căci înţelepciunea pe care o iubeşte el este înţelepciunea nesfârşită, vie şi de viaţă dătătoare, ipostasiată întreagă în Persoana supremă a Cuvântului lui Dumnezeu. De aceea iubirea de înţelepciune (filo-sofia) adevărată este numită mai degrabă filoteia (iubire de Dumnezeu).

[80] Cele cu chipuri pot fi mijloace prin care se pot cunoaşte ca arhetipuri cele fără chip. Căci în cele fără chip sunt date potenţial chipurile celor create. De aceea, privind la cele cu chipuri trebuie să străbatem în ele până la ceea ce e în ele dincolo de chip, ca fundament al chipului. În chipul unei persoane trebuie să trăim ceea ce e mai presus de chip în ea, dar are virtualitatea chipului ei. Numai aşa putem urca până la Cel care e dincolo, de nechipul legat organic de chipul persoanei create.

[81] Fundamentul nostru transcendent, care poartă în sine, fără chip, chipul nostru, este totodată ultima şi cea mai intimă casă în care vom ajunge în viaţa viitoare. E casa noastră cea mai intimă, vatra noastră. Ea e numită casă pentru că ne este locul de pornire cel dintâi şi locul din urmă şi veşnic şi în ea ne simţim ca acasă, mai acasă ca oriunde, având toată căldura şi familiaritatea celei mai proprii case a noastre. Ea are o căldură familiară, pentru că această casă este Persoana supremă unde avem obârşia noastră şi iubirea deplină. Ea e Dumnezeu-Cuvântul.

înţelepciune şi cunoştinţă[82]. Iar filolog (iubitor de cuvânt) şi filosof propriu-zis (chiar dacă părerea obştească, furând numele filosofiei, a uitat aceasta, cum zice marele Grigorie) e cel ce iubeşte şi cercetează înţelepciunea de aici a zidirii lui Dumnezeu, ca ultimul ei ecou, dar nu se îndeletniceşte cu această filosofie cu mândrie, pentru lauda şi slava omenească, ca să nu fie iubitor de cele materiale, ci e un iubitor al înţelepciunii lui Dumnezeu, arătată în natură şi în mişcarea ei.

Iar cărturar este cel ce a învăţat cele ale Împărăţiei lui Dumnezeu, adică tot cel ce prin faptă se îndeletniceşte cu vederea (contemplarea) lui Dumnezeu şi stăruie în linişte (isihie). Acesta scoate din vistieria inimii sale noi şi vechi (Matei 13, 52), adică învăţături evanghelice şi proroceşti, sau din Noul şi Vechiul Testament, fie lucruri de învăţătură şi lucruri de făptuire, fie învăţături ale Legii şi învăţături apostolice. Căci acestea sunt tainele cele noi şi vechi pe care cărturarul făptuitor le scoate la iveală, învăţându-le vieţuirea cea plăcută lui Dumnezeu. Cărturar este tot cel ce se îndeletniceşte cu lucrarea, cel ce se ocupă încă trupeşte cu faptele. Iar cuvântător dumnezeiesc e tot cel ce se îndeletniceşte cu cunoaşterea firii, care stă în mijlocul cunoştinţelor şi al raţiunilor lucrurilor şi dovedeşte toate în Duh prin puterea deosebitoare a raţiunii. În sfârşit, filosof adevărat este cel ce are în sine nemijlocit şi întru cunoştinţă unirea cea mai presus de fire cu Dumnezeu[83].

128. Cei ce scriu şi grăiesc fără Duh, voind să zidească Biserica, sunt

---

[82] A iubi înţelepciunea înseamnă a iubi pe Dumnezeu, înţelepciunea cu faţă de Persoană, înţelepciunea ipostasiată, sau ipostatică. Numai o Persoană are în ea concentrată înţelepciunea nesfârşită, vie şi activă, iubitoare şi binefăcătoare. Numai o astfel de înţelepciune o poţi iubi ca pe un prieten, pentru că şi ea te iubeşte ca prieten. Prietenia ei depăşeşte orice prietenie, dar şi prietenia noastră faţă de ea. Din ea izvorăşte toată înţelepciunea şi prietenia noastră.

[83] În ultimele rânduri se face o gradaţie între cărturar, cuvântător şi filosof dumnezeiesc. E gradaţia obişnuită a vieţii duhovniceşti: făptuitorul, cunoscătorul raţiunilor dumnezeieşti din natură şi cel ce se uneşte nemijlocit şi mai presus de fire cu Dumnezeu. La cunoaşterea reală a raţiunilor dumnezeieşti ale naturii nu se poate ajunge înainte de curăţirea prin fapte, căci omul pătimaş nu vede raţiunile dumnezeieşti deloc sau le strâmbă cu patimă; iar la unirea nemijlocită cu Dumnezeu nu se poate ajunge fără curăţirea prin fapte şi fără cunoaşterea distinctă a raţiunilor Lui din făpturi. „Cărturar” poate însemna aici şi scriitor (γραμματεύς). Acesta scrie legile de bază ale vieţii duhovniceşti în sine, prin fapte. Cuvântătorul sau cunoscătorul raţiunilor din lume le ia pe acestea la cunoştinţă şi le comunică şi altora. Iar iubitorul de înţelepciune (filosoful) se ridică peste aceste două trepte la unirea cu Dumnezeu cel personal, izvorul legilor vieţii duhovniceşti şi al raţiunilor-cuvinte ale lumii, prin care ne provoacă să-L cugetăm şi să răspundem cugetării şi cuvintelor ce ni le adresează, dezvoltându-ne ca fiinţe drept-cugetătoare şi responsabil-cuvântătoare, dezvoltându-ne în acord cu El.

firești, cum zice undeva dumnezeiescul Apostol, neavând Duh (Iuda, 19). Unii ca aceştia sunt supuşi blestemului care zice: „Vai celor cuminţi în ochii lor şi învăţaţi înaintea lor" (Isaia 5, 21). Căci grăiesc de la ei, și nu Duhul lui Dumnezeu este cel ce grăiește în ei, după cuvântul Domnului (Matei 10, 20). Cei ce vorbesc din gândurile lor, înainte de a le curăţa, au fost amăgiţi de duhul părerii de sine. Despre aceştia zice proverbul: „Am văzut om socotindu-se în sine că este înţelept, însă mai multă nădejde are nebunul decât acesta" (Pilde 26, 12). Iar înţelepciunea spune: „Nu fiţi înţelepţi întru voi înşivă" (Pilde 3, 7). Dar și dumnezeiescul Apostol, cel plin de Duhul, mărturisește zicând: „Nu suntem destoinici de la noi, ci destoinicia noastră e de la Dumnezeu" (2 Cor. 3, 5), sau: „Ci grăind ca de la Dumnezeu, înaintea lui Dumnezeu, întru Hristos" (2 Cor. 2, 17). Iar cuvintele acelora sunt neplăcute și neluminate. Căci nu grăiesc împărtăşindu-se din izvorul viu al Duhului, ci dintr-o inimă asemenea unei bălţi puturoase, în care se hrănesc lipitorile, șerpii și broaștele poftelor, înfumurării și neînfrânării. Apa cunoştinţei lor este tulbure și rău mirositoare și stătută. Cei ce beau din ea se îmbolnăvesc, se umplu de greaţă și varsă.

129. „Noi suntem trupul lui Hristos și mădulare (fiecare) în parte", zice dumnezeiescul Apostol (1 Cor. 12, 27). Sau iarăşi: „Un trup și un duh sunteţi, precum aţi fost și chemaţi" (Efes. 4, 4). Deci precum trupul fără duh este mort și nesimţitor (Iacov 2, 26), așa cel omorât de patimi, prin nesocotirea poruncilor după Botez, se face nelucrător și neluminat de Duhul Sfânt și de harul lui Hristos. El are Duhul prin credinţă și naștere din nou, dar e nelucrător și în nemișcare din pricina morţii sufletești. Căci sufletul fiind unul, iar mădularele trupului multe, el le ţine, le face vii și le mișcă pe toate cele în stare de viaţă. Dar pe cele secate din vreo neputinţă întâmplătoare le poartă în sine ca moarte și nemișcate, dar rămân fără viaţă și nesimţitoare[84]. Tot așa Duhul lui Hristos este întreg în chip neamestecat în toate mădularele lui Hristos, ţinând în lucrare și făcând vii mădularele care se pot împărtăşi de viaţă; dar și pe cele neputincioase să se împărtăşească de viaţă le ţine cu iubire de oameni ca pe ale Sale. De aceea, orice credincios se împărtăşeşte prin credinţă de înfierea în Duh, dar se poate face nelucrător și neluminat prin nepurtare de grijă și necredinţă, lipsindu-se de lumina și viaţa lui Iisus. Deci orice credincios este mădular al lui Hristos și are Duhul lui Hristos, dar poate fi

---

[84] Se dă o explicaţie faptului că deşi harul Botezului rămâne în cel botezat, mădularele lui sufletești și trupești pot fi nelucrătoare în înţeles duhovnicesc, căci nu-și însușesc în lăuntrul lor și nu fructifică puterea harului. Explicaţia se folosește de modul în care sufletul rămâne în mădularele trupului și într-un fel îl ţine pe acesta în viaţa cea una a trupului, dar din pricina vreunei boli, care le face incapabile să primească viaţa sufletului, rămân în ele însele moarte și nelucrătoare.

nelucrător, nemişcat şi neînstare să se împărtăşească de har[85].

130. Sunt opt vederi generale. Cea dintâi zicem că este cea privitoare la Dumnezeu, Cel fără formă, fără de început, necreat, pricinuitor al tuturor, Dumnezeirea cea întreit-una şi mai presus de fiinţă; a doua e cea privitoare la lumea puterilor cereşti; a treia se îndreaptă spre alcătuirea lucrurilor; a patra spre coborârea din iconomie a Cuvântului; a cincea se îndreaptă spre învierea cea de obşte; a şasea spre înfricoşătoarea a doua venire a lui Hristos; a şaptea spre chinurile veşnice; a opta spre Împărăţia cerurilor. Cele patru dintâi sunt ale celor trecute şi împlinite. Iar celelalte patru, ale celor viitoare şi încă nearătate. Acestea se văd într-o lumină îndepărtată şi se află în cei ce au dobândit prin har multă curăţie a minţii. Iar cel ce se apropie de ele fără lumină să ştie că va plăsmui năluciri, şi nu vederi, înşelat de duhul nălucirii şi nălucind prin acela.

131. E de trebuinţă să vorbim, după putere, şi despre amăgire, care este multora o cursă foarte vicleană şi născocitoare, greu de cunoscut şi de pătruns. Amăgirea, zice, se arată sau mai bine zis vine asupra omului în două feluri: prin nălucire şi prin luare în stăpânire, deşi îşi are un singur început şi o singură pricină: mândria. Cea dintâi este început celei de a doua. Iar cea de a doua este început celei de a treia, prin ieşirea din minţi. Căci începutul vederii prin nălucire este părerea de sine, care face să fie închipuit Dumnezeu ca o anumită formă. Din aceasta urmează amăgirea prin nălucire spre înşelare; iar din aceasta se naşte hula. Deodată cu aceasta, amăgirea prin nălucire naşte frica de arătări ciudate în vreme de veghe şi în somn, pe care o numesc unii spaimă şi tremurare a sufletelor. Deci mândriei îi urmează amăgirea; amăgirii, hulirea; hulirii, frica; fricii, tremurarea; iar tremurării, ieşirea din minţi (nebunia).

Felul acesta al amăgirii prin nălucire este cel dintâi. Iar al doilea, cel prin lucrare, este acesta: el îşi are începutul în iubirea de plăcere, născută din pofta, zice-se, firească. Din plăcere se naşte desfrânarea necurăţiilor negrăite. Iar aceasta, aprinzând toată firea şi tulburând cugetarea prin împreunarea cu chipurile celor dorite, scoate mintea din sine, făcând-o prin beţia lucrării arzătoare să aiureze şi să facă prorocii mincinoase, susţinând că s-a împărtăşit de vederile unor sfinţi şi de cuvintele acelora, ca şi când acestea s-ar descoperi printr-o minte care e beată până la săturare de patimă şi şi-a schimbat felul de a fi, îndrăcindu-se. Pe unii ca aceştia ducându-i de nas cei din lume prin înşelăciunea amăgirii, îi numesc „suflete” (spirite). Ei şed pe lângă mormintele unor sfinţi şi se socotesc insuflaţi şi mişcaţi de ei şi siliţi să vestească oamenilor

[85] Aici se precizează sensul mişcării pozitive de care vorbeşte aşa de insistent Sf. Maxim Mărturisitorul, ca drum al făpturii spre desăvârşirea în Dumnezeu. Mişcarea aceasta e insuflată de Duhul lui Dumnezeu. Ea e semnul vieţii adevărate. Mişcarea naturală e numai baza şi precondiţia acestei mişcări întărite şi îndrumate prin Duhul.

cele privitoare la ei. Dar trebuie să-i numim mai degrabă îndrăciţi şi rătăciţi şi robiţi amăgirii, şi nu proroci şi prevestitori ale celor prezente şi viitoare[86]. Căci însuşi dracul desfrânării, întunecând cugetarea lor prin văpaia voluptăţii, îi scoate din minţi, nălucindu-le pe anumiţi sfinţi şi convorbiri cu ei şi arătându-le vederi. Uneori înşişi dracii li se arată, ca să-i tulbure, înfricoşându-i. Căci legându-i la jugul lui Veliar, se grăbeşte să-i împingă spre aiureală, ca să-i aibă predaţi lui până la moarte şi să-i trimită la osânda veşnică[87].

132. Trebuie ştiut că amăgirea are trei pricini de obşte prin care vine asupra oamenilor: mândria, pizma dracilor şi îngăduinţa povăţuitoare (a lui Dumnezeu). Iar pricinile primelor două sunt: mândria, uşurătatea, pizma, sporirea; iar a îngăduinţei povăţuitoare, vieţuirea păcătoasă. Amăgirea din pizmă şi din părerea de sine îşi află grabnică tămăduire, mai ales când omul se smereşte. Dar lăsarea pe mâna Satanei spre pedeapsă povăţuitoare din pricina păcatului adeseori o îngăduie Dumnezeu până la moarte, spre curăţire. Uneori îi lasă să fie chinuiţi spre mântuire chiar şi pe cei fără vină. Dar trebuie ştiut că şi însuşi dracul părerii de sine face preziceri în cei ce nu sunt cu luare-aminte la inima lor.

133. Toţi binecredincioşii se ung preoţi şi împăraţi întru adevăr prin înnoire, precum se ungeau şi cei de odinioară prin preînchipuire. Căci aceia erau chipuri ale adevărului nostru, care ne preînchipuiau nu în parte, ci toţi pe toţi. Dar împărăţia şi preoţia noastră nu e de acelaşi chip şi de acelaşi fel cu a acelora, deşi simbolurile sunt aceleaşi. Nici nu sunt la noi deosebite firea, harul şi chemarea la ungere, ca să facă deosebiţi pe cei unşi, ci noi avem una şi aceeaşi chemare, credinţă şi întipărire. Ele arată şi descoperă, după cuvântul adevărului, că trebuie să ne facem curaţi, nepătimitori şi cu totul închinaţi lui Dumnezeu, acum şi în veacul viitor[88].

134. Înţelepciunea îi izvorăşte din gură şi înţelegerea din cugetarea

[86] Aceştia sunt un fel de precursori ai spiritismului de azi. Totul provine din mândria omului că poate cunoaşte nepurificat şi fără smerenie tainele lui Dumnezeu şi ale vieţii viitoare, dând chip celor ce nu au chip. La început le dă chip cu voia, pe urmă asemenea chipuri li se impun fără voie, ca nişte halucinaţii.

[87] E de remarcat că Sf. Grigorie vede cauza nălucirilor cu voia şi a halucinaţiilor fără voie nu numai în mândrie, ci şi în împătimirea trupească de plăceri. Căci aceasta împinge de obicei spre a da chip celor spirituale, neputându-se desprinde de chipuri.

[88] Prin înnoire Sf. Grigorie Sinaitul înţelege deci Taina Mirungerii. El afirmă aici preoţia generală a credincioşilor. Ea e o preoţie adevărată, nu numai preînchipuită, simbolică, ca în Vechiul Testament. Şi nu numai preoţia, ci şi demnitatea împărătească. Şi nu sunt deosebiri de grade ca acolo. Prin preoţia aceasta el înţelege unirea tuturor cu Hristos în aceeaşi măsură, prin rugăciunea inimii. Aceasta nu face de prisos preoţia rânduită pentru Liturghie şi pentru Tainele săvârşite în chip văzut, pentru ca din acestea să se hrănească cu harul necesar unirii interioare a tuturor cu Hristos.

inimii (Ps. 44, 3) aceluia care face cunoscut cuvântul lui Dumnezeu. Iar aceasta e înţelepciunea ipostatică a lui Dumnezeu şi Tatăl, care se face cunoscută din lucruri celui ce priveşte raţiunile lucrurilor[89]. Acela grăieşte cu gura înţelepciunii din înţelepciune, prin cuvântul cel viu şi lucrător, fiind luminat în inimă de puterea înţelegerii care-l preface prin Duhul. Ca urmare, el poate lumina şi pe credincioşii care-l ascultă cu înţelegere[90].

135. Amăgirea, marea duşmancă a adevărului, atrage azi pe oameni spre pierzanie. Ea naşte neştiinţa întunericului, care s-a întipărit în sufletele celor leneşi[91], înstrăinându-i de Dumnezeu. Aceştia susţin că nu este Dumnezeu, Cel ce ne-a născut pe noi din nou şi ne-a luminat, sau Îl cred şi Îl cunosc numai prin cuvântul simplu, şi nu cu lucrarea, sau spun că S-a arătat numai celor de demult, nu şi nouă. Ei hulesc credinţa în Dumnezeu, socotind mărturiile Scripturii despre Dumnezeu simplă părere şi tăgăduiesc evlavia ce urmează din cunoştinţa Lui. Citesc Scripturile numai trupeşte, ca să nu zic iudaiceşte, şi de aceea tăgăduiesc învierea sufletului, dorind să locuiască în chip inconştient în morminte. Amăgirea aceasta are ca pricini aceste trei patimi: necredinţa, viclenia şi trândăvia. Acestea se nasc şi se susţin, de altfel, una pe alta. Căci necredinţa este învăţătura vicleniei, iar viclenia e însoţitoarea trândăviei. Sau întors: trândăvia e maica vicleniei, cum zice Domnul: „Slugă vicleană şi leneşă" (Matei 25, 16); iar viclenia e maica necredinţei. Iar cel ce nu crede e şi netemător de Dumnezeu. Şi aceasta naşte trândăvia, maica dispreţului, prin care se nesocoteşte tot binele şi se săvârşeşte tot răul.

136. Credinţa adevărată despre Dumnezeu şi cunoştinţa nemincinoasă despre făpturi alcătuiesc ortodoxia desăvârşită a dogmelor. De aceea, unul ca acesta e dator să slăvească aşa: „Slavă Ţie, Dumnezeul nostru, slavă Ţie, că pentru noi S-a întrupat Cuvântul, Cel mai presus de fiinţă. De aceea mare este taina iconomiei Tale, Mântuitorule al nostru, slavă Ţie!".

137. După marele Maxim sunt trei feluri neosândite şi nedispreţuite de cuvinte scrise: cel dintâi e al celor scrise pentru propria aducere-aminte; al doilea, pentru folosul altora; şi al treilea, din ascultare. Pentru pricinile acestea

---

[89] Raţiunile lucrurilor presupun o Persoană de supremă înţelepciune care le cugetă. Şi nu numai le cugetă, ci îşi imprimă gândurile sau cuvintele în lucrurile create, ca nişte peceţi. Numai o persoană îşi imprimă peceţile în lucrurile sale, punând în ele semnul că sunt ale sale.

[90] Înţelepciunea dumnezeiască ce grăieşte prin gura celui ce soarbe din ea este însăşi înţelepciunea ipostatică supremă, sau Persoana lui Dumnezeu-Cuvântul. De aceea ea este vie şi lucrătoare, şi cuvântul ei, devenit cuvântul celui prin care grăieşte, este şi el viu şi lucrător. Înţelepciunea aceasta ipostatică luminează în inima celui ce s-a unit cu ea.

[91] Leneşi în împlinirea poruncilor. Aceştia s-au înstrăinat de Dumnezeu şi de aceea s-au întunecat. Ei nu mai vor să ştie de Dumnezeu, netemându-se de pedeapsa veşnică pe care le-o va pricinui neîmplinirea poruncilor.

s-au alcătuit cele mai multe scrieri de cei ce au căutat cu smerenie cuvântul. Iar cel ce scrie despre virtuţi pentru a plăcea, pentru a fi văzut şi pentru a dobândi slavă, îşi va lua plata sa, neavând niciun folos aici şi nicio răsplată în veacul viitor, ci se va osândi ca unul care a scos la vânzare pe tarabă cuvântul lui Dumnezeu, ca să câştige în chip viclean plăcerea de la oameni.

ALE ACELUIAȘI

Alte capete[1]

1. Tot cel botezat în Hristos e dator să ajungă la toate vârstele lui Hristos. Căci a primit dinainte puterea pentru ele și poate să le afle și să și le însușească prin porunci[2]. Arvuna Duhului este zămislirea; simţirea bucuriei este naşterea; puterea curăţitoare a focului Duhului este botezarea; vederea luminii dumnezeiești este schimbarea la faţă; omorârea dinspre toate este răstignirea; sălășluirea dragostei dumnezeiești în inimă este îngroparea; trezvia de viaţă făcătoare a Duhului este învierea; extazul și răpirea minţii către Dumnezeu sunt înălţarea[3]. Iar cel ce nu le-a aflat pe acestea, nici nu le simte, e încă prunc și cu duhul și cu trupul, chiar dacă e socotit de toţi cărunt și lucrător.

2. Patimile lui Hristos cuprind omorârea de viaţă făcătoare pentru cei ce au străbătut cu pătimirea prin toate. Și dacă pătimim împreună, vom fi și slăviţi împreună (Rom. 8, 17). Iar patimile plăcerilor aduc o omorâre de moarte făcătoare în cei ce le lucrează pe ele. Pătimirea de bunăvoie a Patimilor lui Hristos înseamnă răstignirea răstignirii și omorârea omorârii[4].

---

[1] În *Filocalia greacă* sunt șapte capete, în alte manuscrise sunt numai cinci. Ultimele două sunt în manuscrisul Ghenoiu spre sfârșit, înainte de convorbirea cu Maxim Cavsocalivitul (pp. 133-135). Tot așa pare să fie în manuscrisul Academiei Române 79, 3 și 17. Noi le dăm numai pe primele cinci, în ordinea din *Filocalia greacă*.

[2] Ideea va fi reluată de Nicolae Cabasila în *Viaţa în Hristos.* Iar Grigorie Sinaitul a luat-o de la Sf. Maxim Mărturisitorul, din *Ambigua.* Dar prima temelie a ei este la Sf. Apostol Pavel (Efes. 4, 13).

[3] Etapele vieţii duhovnicești corespund momentelor din viaţa Mântuitorului, care nu sunt lipsite nici ele de stări lăuntrice corespunzătoare. Îngroparea este dragostea de Dumnezeu, pentru că în ea noi admitem să nu mai fim văzuţi, renunţând total la noi înșine pentru Dumnezeu. Învierea, ca stare continuă în picioare, se arată în trezvie.

[4] Cel ce voiește să ajungă la totala omorâre a patimilor, pentru care primește puterea din Patimile Domnului, trebuie mai întâi să fi înaintat treptat în pătimirea de bunăvoie sau în omorârea patimilor. Sunt de remarcat aici două înţelesuri ale patimilor: patimi de plăcere, care omoară fiinţa noastră, și patimi de durere, care omoară patimile de plăcere și duc fiinţa noastră la viaţa adevărată. Patimile de plăcere sau omorâtoare ale fiinţei se omoară prin patimile de durere sau pricinuitoare ale adevăratei vieţi. În înţelesul acesta există o omorâre făcătoare de moarte, produsă de patimile de plăcere, și o omorâre făcătoare de viaţă, pricinuită de patimile de durere. Astfel, însușirea de bunăvoie a Patimilor de durere ale lui Hristos ne pricinuiesc o răstignire a răstignirii și o omorâre a omorârii produse de patimile de plăcere. Totul e luat din Sf. Maxim Mărturisitorul, a cărui puternică influenţă asupra lui Grigorie Sinaitul se vede și din faptul că e, împreună cu Scărarul, singurul citat de acesta în *Capete foarte folositoare după acrostih*.

3. A pătimi pentru Hristos înseamnă a răbda cele ce ni se întâmplă. Căci celor nevinovaţi pizma le este spre folos; iar certarea ni se face povăţuire a lui Dumnezeu spre întoarcere, deschizându-ne urechile nouă, celor vinovaţi (Isaia 4, 5). De aceea Domnul a făgăduit cunună în vecii vecilor celor ce rabdă (Iacov 1, 12). Slavă Ţie, Dumnezeul nostru, slavă Ţie, Treime Sfântă, pentru toate, slavă Ţie!

Despre prefacerea cea pătimaşă

4. Trândăvia fiind o patimă greu de biruit moleşeşte trupul. Iar moleşindu-se trupul, se moleşeşte împreună cu el şi sufletul. Slăbănogindu-se amândouă, preface amestecarea sucurilor trupului prin împătimirea de plăceri. Iar împătimirea de plăceri stârneşte pofta; pofta naşte arderea; arderea produce răscolirea; răscolirea mişcă amintirea; amintirea produce nălucirea; nălucirea aduce momeala; momeala, însoţirea (cu gândul); însoţirea dă loc la încuviinţare; iar încuviinţarea săvârşeşte fapta, fie pe cea prin trup, fie pe cea prin atingerile de multe feluri. Şi astfel omul biruit cade[5].

Despre prefacerea cea bună

5. Răbdarea în tot lucrul naşte bărbăţia; bărbăţia, hotărâre; hotărârea, stăruinţa; stăruinţa, prelungirea lucrului sau adăugirea lui; prelungirea potoleşte neînfrânarea trupului şi domoleşte împătimirea poftei de plăcere. Iar pofta trezeşte acum dorul; dorul, dragostea; dragostea, râvna; râvna, căldura; căldura, mişcarea la lucru; mişcarea, sârguinţa; sârguinţa, rugăciunea; rugăciunea, liniştirea; liniştirea naşte vederea; vederea, cunoştinţa; cunoştinţa, pătrunderea tainelor; şi sfârşitul tainelor e cunoaşterea lui Dumnezeu (teologia). Iar rodul cunoaşterii lui Dumnezeu este dragostea desăvârşită; al dragostei, smerenia; al smereniei, nepătimirea; al nepătimirii, vederea înainte, prorocia şi preştiinţa. Dar încă nu are cineva de aici virtuţile desăvârşite, nici nu micşorează dintr-odată păcatul. Ci sporind pe încetul virtutea, ajunge şi păcatul câte puţin la nefiinţă[6].

---

[5] Se cunoşteau de mai demult cele patru momente care duc la păcat: momeala unui gând, însoţirea în gând cu ea (dialogul), consimţirea la faptă, fapta însăşi. Grigorie Sinaitul înfăţişează şi multe momente antecedente ale momelii.

[6] Celelalte două capete care urmează în *Filocalia greacă* nu le dăm în traducere românească, pentru motivele arătate în Introducere.

A ACELUIAŞI

Învăţătură cu de-amănuntul despre liniştire şi rugăciune, despre semnele harului şi ale amăgirii; apoi despre deosebirea dintre căldură şi lucrare; şi că fără povăţuitor uşor vine amăgirea[1].

1. Ar trebui să spunem, cinstite Longhin, după marele învăţător, că nici nu avem nevoie de ajutorul Scripturilor sau de al celorlalţi Părinţi, ci suntem învăţaţi de Dumnezeu (1 Tes. 4, 9). „Căci vor fi, zice, toţi învăţaţi de Dumnezeu" (Isaia 54, 13; Ioan 76, 45). Suntem învăţaţi astfel încât să cunoaştem de la El cele de folos. Şi nu numai noi, ci şi fiecare dintre credincioşi, ca unii ce purtăm scrisă în tablele inimilor noastre legea Duhului (2 Cor. 3, 3) cea sfântă şi ne-am învrednicit să grăim nemijlocit şi neobişnuit, asemenea heruvimilor, cu Iisus, prin rugăciunea curată. Dar fiindcă suntem prunci în vremea naşterii noastre din nou, necunoscând nici harul şi nevăzând nici înnoirea noastră, ba neştiind nici mărimea covârşitoare a cinstei şi slavei de care ne-am împărtăşit, şi fiindcă suntem datori să creştem prin porunci sufleteşte şi duhovniceşte şi să vedem cu mintea ceea ce am primit, cădem mulţi, prin lipsa de grijă şi prin deprinderea cea prea pătimaşă, în nesimţire şi întuneric[2]. Aşa încât nu mai cunoaştem nici măcar de mai este Dumnezeu, nici cine suntem, nici ce am ajuns după ce am fost făcuţi fii ai lui Dumnezeu şi fii ai luminii, copii şi mădulare ale lui Hristos. Chiar dacă ne botezăm ca bărbaţi, dar ne simţim botezaţi numai în apă, nu şi în Duh. Şi deşi ne înnoim în Duh, o credem aceasta numai prin credinţa simplă cea moartă, şi nu prin cea lucrătoare; şi o credem numai cu îndoială. Astfel fiind cu totul trupuri, vieţuim şi umblăm trupeşte. Şi chiar dacă ne pocăim, cunoaştem şi împlinim poruncile numai trupeşte, nu şi duhovniceşte. Iar dacă, după multe osteneli, harul învredniceşte pe unii să li se arate cu iubire de oameni, îl socotim înşelăciune. Iar dacă auzim despre el că lucrează în alţii, din pricina pizmei îl socotim amăgire. Şi aşa rămânem morţi până la moarte, nevieţuind şi nelucrând în

[1] În *Filocalia greacă* sunt zece capete, aici paisprezece.

[2] Sf. Grigorie Sinaitul afirmă şi el trebuinţa ca, după o oarecare depăşire a stării de pruncie de la Botez, credincioşii să simtă harul şi înnoirea lor ca efect al harului. El se înşiră prin aceasta pe linia lui Macarie, Marcu Ascetul, Diadoh, Simeon Noul Teolog. Aceasta nu e o învăţătură singulară a Sf. Simeon Noul Teolog, cum au afirmat unii teologi occidentali. „Vederea minţii" sau „vederea înţelegătoare" nu e numai o simplă deducţie raţională, ci o evidenţă luminoasă a realităţii lui Dumnezeu, o simţire spirituală a legăturii cu El.

Hristos.

De aceea, potrivit Scripturii, în vremea ieşirii sau a judecăţii se va lua de la noi şi ceea ce avem, din pricina necredinţei şi a deznădejdii (Matei 25, 29). Nu înţelegem că fiii trebuie să fie cu Tatăl, dumnezei din Dumnezeu şi duhovniceşti din Duh. Căci „ceea ce este născut din Duh duh este” (Ioan 3, 6). Dar noi suntem trupuri, deşi ne-am făcut credincioşi şi cereşti; de aceea Duhul lui Dumnezeu nu rămâne întru noi (Fac. 6, 3). De aceea a lăsat Domnul să se înmulţească nenorocirile, robirile şi măcelurile, ca poate prin ele să îndrepte sau să taie sau să tămăduiască, ca prin nişte leacuri mai puternice.

2. Întâi trebuie să se spună, prin cuvântul dat de Dumnezeu celor ce propovăduiesc Evanghelia, cum află cineva că a primit pe Hristos prin Botezul în Duh, mai bine zis cum află ceea ce are. Căci Apostolul Pavel zice: „Oare nu ştiţi că Hristos Iisus locuieşte în inimile voastre?” (2 Cor. 13, 5). Pe urmă trebuie să se spună cum înaintează şi cum păstrează ceea ce a aflat. Căci mulţi au purtat lupta până ce au aflat ceea ce căutau, şi apoi şi-au oprit lupta aici. Mai departe nu sporesc şi nu mai au grijă, îndestulându-se numai cu începutul pe care l-au aflat. Iar fiind împiedicaţi şi oprindu-se din drumul lor, îşi închipuie că umblă încă pe calea cea bună, deşi sunt purtaţi fără câştig în afară de aceasta. Alţii, ajungând la mijlocul luminării, şi-au slăbit înaintarea spre ţintă lenevindu-se sau întorcându-se spre cele dinapoi printr-o vieţuire neapăsătoare şi făcându-se iarăşi începători. În sfârşit, alţii, ajungând la desăvârşire, cad prin neluare-aminte, din pricina părerii de sine, şi se întorc spre cele dinapoi şi se fac deopotrivă cu cei de la mijloc sau cu cei începători în lucrare. Căci începătorii au lucrarea, cei de la mijloc, luminarea, iar cei desăvârşiţi, curăţia sufletului sau învierea[3].

Despre felul cum poate fi aflată lucrarea

3. În două feluri poate fi aflată lucrarea Duhului, pe care am primit-o mai înainte în chip tainic prin Botez. Întâi, cum zice Sfântul Marcu, darul se descoperă, vorbind în general, prin lucrarea poruncilor, cu multă osteneală şi cu vremea[4]. Cu cât lucrăm mai mult poruncile, cu atât darul îşi face mai luminoase razele sale în noi. Apoi, se arată prin chemarea neîncetată şi întru

[3] Pe când Dionisie Areopagitul socoteşte treapta cea mai de jos curăţirea, pe a doua luminarea, iar pe a treia, desăvârşirea, Sf. Grigorie Sinaitul pune aici curăţirea pe treapta desăvârşirii, iar pe treapta cea mai de jos pune lucrarea. Lucrarea aceasta e făptuirea prin care se curăţă păcatele şi se dobândesc virtuţile. Luminarea e una cu contemplarea raţiunilor dumnezeieşti din făpturi. Iar curăţirea de pe treapta cea mai înaltă este nepătimirea dobândită, care e una cu unirea cu Dumnezeu. Dar în cap. următor Sf. Grigorie Sinaitul prezintă lucrarea ca având un conţinut cu mult mai bogat. Ea e deja în începători un foc al veseliei şi o lumină bine mirositoare.

[4] Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez, Filoc. rom.*, vol. 1, ed. cit., p. 339, 349 şi *passim*.

cunoştinţă a Domnului Iisus, adică prin pomenirea lui Dumnezeu întru ascultare. Prin vieţuirea cea dintâi se arată mai cu întârziere; prin cea de a doua, mai curând. E aşa cum află cineva aurul, dacă-l caută săpând pământul cu osteneală şi cu stăruinţă. Dacă voim deci să aflăm şi să cunoaştem adevărul fără amăgire, să căutăm să avem numai lucrarea din inimă cu totul fără chip şi fără formă şi să nu oglindim în noi, prin nălucire, nicio formă şi niciun chip socotite ale sfinţilor, nici să privim lumini (căci amăgirea obişnuieşte mai ales la început să înşele mintea celor necercaţi cu asemenea năluciri mincinoase). Ci să ne sârguim să avem în inimă numai lucrarea rugăciunii, care încălzeşte mintea şi o veseleşte şi aprinde sufletul spre dragostea negrăită a lui Dumnezeu şi a oamenilor. De aceea rămâne cum este, dacă rugăciunea este la începători, lucrarea înţelegătoare pururea în mişcare a Sfântului Duh, născându-se din rugăciune, smerenie şi nu puţină zdrobire de inimă, răsărind la început din inimă ca un foc al veseliei, iar la sfârşit ca o lumină bine mirositoare[5].

4. Iar la cei ce caută lumina cu adevărat şi nu asemenea celor ce o ispitesc numai, potrivit cu aceeaşi înţelepciune, care zice că „e aflată de cei ce nu o ispitesc pe ea” (Înţ. Sir. 1, 2), semnele începutului sunt acestea: în unii se arată ca o lumină ce răsare; în alţii ca veselie plină de cutremur; în alţii, iarăşi, ca bucurie; iar în alţii, ca bucurie amestecată cu frică; în alţii ca un cutremur şi bucurie; uneori, la alţii, ca lacrimi şi frică. Fiindcă sufletul se bucură de cercetarea şi de mila lui Dumnezeu, dar se teme şi tremură de venirea Lui, ca un vinovat de păcate multe. Altora li se iveşte la început o zdrobire negrăită a inimii şi o durere nespusă a sufletului, care suferă dureri ca ale femeii ce naşte, cum zice Scriptura (Apoc. 12, 2). Căci „Cuvântul viu şi lucrător”, adică Iisus, „străbate, cum zice Apostolul, până la despărţitura sufletului şi a trupului, a încheieturilor şi a măduvei” (Evr. 4, 12), ca să topească cu putere ceea ce e patimă din toate părţile sufletului şi ale trupului. În alţii se arată ca o iubire şi ca o pace faţă de toţi. În alţii, ca o veselie, pe care adeseori Părinţii o numesc săltare, fiind o putere a Duhului şi o mişcare a inimii vii. Aceasta e numită şi tresărire şi suspin al Duhului ce se roagă pentru noi în chip negrăit lui Dumnezeu (Rom. 8, 26). Isaia a numit aceasta odrăslire a dreptăţii dumnezeieşti (Isaia 45, 8), iar marele Efrem, străpungere. Domnul a numit-o izvor de viaţă săltând spre viaţă veşnică (Ioan 4, 14) – iar prin apă a înţeles Duhul –, ce saltă în inimă şi fierbe cu mare putere.

---

[5] Sf. Grigorie Sinaitul, ca şi alţi Părinţi anteriori, uneşte în descrierea darurilor dumnezeieşti laturi pe care în viaţa naturală nu suntem obişnuiţi să le vedem îmbinate: lumină bine mirositoare. Sunt stări duhovniceşti de o complexitate neobişnuită. Aceasta se vede şi în capetele următoare (4-5). Dar încă din cap 3 a început să se facă trecerea de la descrierea stării duhovniceşti a începătorilor la descrierea stării celor ajunşi pe treptele superioare.

5. Trebuie să se știe că săltarea sau veselia e de două feluri: cea liniștită, care e numită tresărire și suspin și rugăciune a Duhului, și cea mare, care e numită și săltare, și săritură, sau salt, care e un zbor întins al inimii spre văzduhul dumnezeiesc. Căci sufletul, întraripat cu dragoste de Duhul dumnezeiesc și eliberat de legăturile patimilor, încearcă să zboare spre cele de sus încă înainte de ieșire, dorind să se despartă de povară. Această stare e numită și zguduire, și fierbere a Duhului, și tulburare, după cuvântul: „Iisus a suspinat cu duhul și S-a tulburat întru Sine și a zis: Unde l-ați pus?” (Ioan 11, 34). Deosebirea între săltarea mare și mică o arată dumnezeiescul David zicând: „Munții saltă ca berbecii, iar dealurile ca mieii” (Ps. 113, 4). El vorbește despre cei desăvârșiți și despre cei începători, căci ar fi fost nepotrivit să spună despre munți și dealuri că saltă, aceștia fiind fără viață.

6. Dar trebuie să se știe că frica dumnezeiască nu are cutremurare, dacă prin cutremurare se înțelege nu frica din bucurie, ci aceea din mânie sau cea a certării povățuitoare ori cea a părăsirii; ci ea e o veselie cu cutremurare care vine din rugăciunea făcută în focul temerii de Dumnezeu. Iar prin frică nu înțeleg aici pe cea cu cutremurarea venită din mânie sau din osânda veșnică, ci pe aceea a înțelepciunii, care se și numește începutul înțelepciunii (Pilde 1, 7). Iar frica se împarte în trei (deși Părinții au împărțit-o în două): cea începătoare, cea desăvârșită și apoi cea din mânie, care trebuie numită și cutremurare propriu-zisă sau tulburare sau zdrobire.

7. Iar cutremurarea e de multe feluri: una e cea din mânie, și alta cea din bucurie; și iarăși una cea din iuțime (când se naște o fierbere covârșitoare a sângelui în jurul inimii, cum zic unii), alta cea din obișnuința învechită și alta cea a păcatului și a rătăcirii; și iarăși alta cea din blestemul venit prin Cain asupra neamului omenesc. Pe cel ce se nevoiește îl războiește la început cutremurarea din bucurie și cea din păcat. Dar nu tuturor li se întâmplă așa. Semnele acestora sunt următoarele: a celei dintâi, o veselie cu cutremur și cu multe lacrimi, când harul mângâie sufletul; a celei de a doua, o căldură dezordonată, o înfumurare și o învârtoșare de inimă, care aprinde sufletul și mădularele spre împreunare, îndemnând la încuviințarea unor fapte de rușine prin nălucirea din lăuntru.

8. În orice începător este o lucrare îndoită, săvârșindu-se în inimă în chip îndoit și neamestecat: una din har, și alta din amăgire. Aceasta o mărturisește marele Marcu Pustnicul, zicând: „Este o lucrare duhovnicească și este o lucrare drăcească, necunoscută de prunc”. Sau iarăși: „Este o căldură întreită a lucrării, aprinsă în oameni: una din har, alta din amăgire sau din păcat și alta din prisosul sângelui”. Pe aceasta Talasie Libianul a numit-o amestecarea sucurilor (κράσιν)[6] și ea poate fi potolită și adusă la rânduială prin înfrânarea măsurată.

---

[6] *Capete despre dragoste și înfrânare* III, 32, *Filoc. rom., vol.* 4, ed. 2010, p. 30.

9. Lucrarea harului este puterea focului Duhului, care se mişcă întru bucuria şi veselia inimii, sprijinind, încălzind şi curăţând sufletul. Ea opreşte gândurile pentru o vreme şi omoară mişcarea poftitoare din trup. Semnele ei şi roadele care arată adevărul ei sunt lacrimile, săltarea, smerenia, înfrânarea, tăcerea, răbdarea, ascunderea şi toate cele asemenea acestora, prin care câştigăm o încredinţare neîndoielnică.

10. Lucrarea amăgirii este aprinderea păcatului, care încălzeşte sufletul cu voluptatea şi trezeşte cu furie în mişcarea trupului pofta spre împreunare a trupurilor. Ea este lipsită de orice calitate bună şi de orice rânduială, după Sfântul Diadoh[7], aducând o bucurie dobitocească, părere de sine, tulburare, veselie josnică nesăturată, sporind pofta spre plăcere. Ea caută materia pentru arderea plăcerilor, având pântecele nesăturat împreună-lucrător. Căci de acolo se aprinde şi se întinează starea mustului trupului. Acolo e pricina aprinderii sufletului, pe care acea lucrare îl trage spre ea ca, scufundând pe om în obişnuinţa şi plăcerea ei, să alunge din el treptat harul[8] şi să-l facă să preacurvească pe ascuns, înfierbântând şi aprinzând mădularele sale prin împătimirea de plăcere. Dar i se pare că ceea ce mişcă mintea şi o încălzeşte este harul necunoscut[9], şi nu lucrarea înfierbântată a păcatului sau, mai bine zis, a amăgirii şi a împătimirii de plăcere (a dulcii împătimiri). Pe aceasta cunoscând-o şi Sfântul Ioan Scărarul, zice: „Am întrebat-o pe aceasta şi a răspuns: Eu mi-am câştigat ajutor aprinderea cea din afară şi mişcarea poftei naturale, pricinuitoare de împrăştiere, ca să aprindă pe om spre lucrare

---

[7] *Cuvânt ascetic, 55, Filoc. rom.,* vol. 1, ed. 2008, p. 418.

[8] În manuscrisele româneşti care cuprind texte mai multe din Sf. Grigorie Sinaitul se continuă cu următoarele patru capete, pe care traducătorul exemplarului prototipic le introduce cu cuvintele „Până aicea (se află) întru cea grecească. Iar întru slovenească scoatere (ediţie) se află şi aceste cuvinte". Între exemplarele care cuprind aceste patru capete în plus, amintim manuscrisele cu nr. 35, 79 din Biblioteca Patriarhiei Române. Le luăm din ms. Ghenoiu, pp. 104-107, unde sunt introduse cu notiţa amintită. Dar în cap. 10 din el se mai adaugă şi partea care urmează, înainte de celelalte patru. Cred că aşa e şi în celelalte manuscrise care le adaugă. Le adăugăm în *Filocalia românească,* întrucât ni se pare că însuşi titlul acestei scrieri *(Învăţătură cu de-amănuntul)* include în el cuprinsul lor, care vorbeşte în continuare de felurile căldurii şi de trebuinţa unui învăţător. Pe lângă aceasta, în analiza subtilă cuprinsă în aceste capete, ni se pare că putem surprinde măiestria Sf. Grigorie Sinaitul.

Când aveau textele greceşti la îndemână, românii traduceau din ele. Numai când le lipseau acestea, traduceau şi din slavonă.

[9] De aici vedem că cei ce contestau putinţa cunoaşterii sau simţirii lucrării harului – puternic afirmată de Sf. Simeon Noul Teolog, după exemplul Sf. Marcu Ascetul şi al lui Diadoh – găseau în contestarea lor temeiul pentru a confunda căldura dezordonată a patimii cu căldura liniştită şi duhovnicească produsă de har, în faptul că, după ei, lucrarea harului nu poate fi nicicând cunoscută şi deci deosebită de lucrarea păcatului.

amăgitoare”.

11. Se cade a şti că aprinderea păcatului este înşelăciune. Iar lucrarea păcatului este din duhul cel iubitor de plăceri, care începe să se mişte spre pofta trupului, prin dulceaţa bucatelor. Dar Domnul, fiind foc, a arătat că diavolul este rece nu prin fire, ci prin răzvrătirea păcatului. Căci prin aceasta a pierdut căldura dumnezeiască, cea care face pe slugile Sale foc arzător. (Ps. 103, 5). Deci păcatul fiind răceală, din cauza lipsirii de Dumnezeu, iar dracul fiind după fire foc, aprinde pe om, şi prin umezeala împătimirii de plăcere răneşte pofta, făcând-o să primească cele ce pricinuiesc plăcerea. Astfel, ca urmare a căldurii pierdute, îşi agoniseşte lucrarea ruşinoasă a îndulcirii[10].

12. Sunt două feluri de războaie în vremea rugăciunii: al înşelăciunii şi al harului. Amândouă se produc cu voia, nu prin împărtăşire. Precum soarele strălucind în locurile cele murdare nu se amestecă cu murdăria şi nu se vatămă de ea, ci mai vârtos le usucă pe acelea şi alungă murdăria, aşa nici harul nu se amestecă cu înşelăciunea, ci rămâne curat. Ba mai vârtos o topeşte pe aceasta. Dar nu voieşte să o facă pe aceasta să dispară cu totul, ca să poată exista împreună cu harul şi voinţa noastră şi să ne facem şi noi cercaţi. Căci voieşte să o depărteze pe aceasta treptat, prin împreună-lucrarea voinţei noastre, voind să ne nevoim şi noi. Pentru că voieşte ca purtând după lege lupta cea bună a minţii noastre, să putem lua cununa şi să fim mucenici adevăraţi, biruind nu pe păgâni, ci pe Satana însuşi, care în tot ceasul aduce în noi atacurile sale ca pe nişte aprinderi învăpăiate[11]. Înfierbântând aceasta cuptorul trupului cu dulceaţa patimilor, îşi trimite slugile sale, adică pe draci, ca să ne chinuiască prin gânduri şi să ne silească să jertfim idolului poftelor, adică momelilor, şi să ne lăsăm mintea să se împărtăşească de ele. Iar semnele acestei înşelăciuni se

---

[10] Dacă am redat sensul corect al stângacei traduceri româneşti de odinioară, diavolul, pierzând căldura lui firească prin despărţirea de Dumnezeu, dar firea lui năzuind-o, pentru că a avut-o la început în calitate de duh creat de Dumnezeu, produce o falsă căldură (o căldură neiubitoare, egoistă) în sine şi în cei ispitiţi, ca să scape întrucâtva de răceala egoistă în care a căzut şi să poată să înşele pe cei ispitiţi. Avem aici o interesantă explicare a coexistenţei răcelii egoiste şi a căldurii fără durată şi consistenţă, a căldurii superficiale, convulsive şi artificiale a păcatului, a patimii, a ispitirii. E o explicare a amestecului de fierbinţeală a patimii şi de plănuire rece a faptelor ei rele. Păcatul este, pe de o parte, căldură, pe de alta, un cinism rece. Sf. Grigorie Palama va apăra în cel de-al doilea tratat al celei de a doua triade contra lui Varlaam căldura cea bună a rugăciunii, împotriva lui Varlaam, care critica orice arătare a efectelor rugăciunii în trup, ridiculizând pe isihaşti, care vorbeau de o astfel de căldură.

[11] În icoanele bizantine ale mucenicilor se văd în colţul de sus din dreapta îngerii aşteptând cu cununa în mână ca mucenicii să suporte până la capăt cu bărbăţie chinurile lor, ca să-i poată încununa. Aşa vrea să încununeze Dumnezeu şi pe cei ce biruiesc patimile pe care au să le suporte ca nişte alţi mucenici.

văd când se pun în lucrare: împietrirea inimii cea lipsită de umilinţă, iar în unii împreunată cu lacrimi întunecate, înălţarea semeaţă, îmbuibarea pântecelui, multa vorbire, trândăvia, închipuirea de sine şi laude pentru lucrare, căldura cea fără dulceaţă, îngreunarea sufletului, moleşirea mădularelor, dulceaţa umedă, stârnirea sălbatică a trupului, nălucirea chipurilor care împing spre împreunarea trupurilor. În unii ca aceştia nu este linişte şi nu le înfloreşte faţa, ci sunt totdeauna uscaţi şi arşi de văpaia împătimirii de plăcere. Descriindu-le pe acestea marele Macarie, după ce le-a înşirat semnele, a spus: „Oţetul se aseamănă vinului la vedere şi rapiţa e asemenea muştarului. Dar gustarea le deosebeşte pe cele două". Deci fiecare din ele poate fi înţeleasă şi aflată din semnele mai sus arătate.

13. *Căldura harului.* Căldura harului este focul Duhului, pe care Domnul a venit să-l arunce pe pământ (Luca 12, 49), adică în inimile oamenilor. Şi El vrea să se aprindă degrabă în noi, ca să ardă păcatul şi să cureţe sufletul şi să-l aline şi să-l tragă în chip negrăit spre dragostea de Dumnezeu şi de oameni. Căci e neamestecat cu firea, căreia îi dăruieşte din ceea ce are deosebit de ea. Iar când marele Macarie zice că amândouă lucrează în una şi aceeaşi minte, el înţelege că lucrarea Duhului se mişcă în ea neamestecată cu păcatul în vremea rugăciunii, ci ele rămân deosebite şi fiecare de sine. Se întâmplă câteodată că harul lucrează şi se mişcă singur. Dar câteodată e împreună cu înşelăciunea, însă, precum am zis, în chip neamestecat. Pentru că de Dumnezeu cel curat nu se atinge prihană[12]. Se întâmplă însă ca uneori să lucreze păcatul singur (adică înşelăciunea), încălzind voinţa noastră, întrucât o stăpâneşte. Iar alteori omul se luptă după har, văzându-şi sufletul muncit înăuntru, rău pătimind. Se mai cade să ştim şi aceasta: înşelăciunea pentru noii începători este căldura păcatului. Iar înşelăciunea celor de mijloc şi a celor desăvârşiţi constă în nălucirea minţii. Căci căldura înşelăciunii sau a păcatului este aprinderea poftei de dulceaţă. Sau, mai bine zis, ea e răul miros al îndulcirii de patimă, care e îmbibat în cei ce sunt încă necercaţi şi n-au gustat mai vârtos preadulcele şi bine-mirositorul mir vărsat în noi prin întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, care mai întâi este arzător, pentru curăţire, iar pe urmă este bun şi cu bună mireasmă, prin sfinţenia Duhului, când sfinţeşte sufletul şi trupul. Căci el este puterea sfinţitoare, cum zice marele Macarie. Iar înşelăciunea făcându-se stăpână prin zăbovire dă putere lucrării păcatului şi mintea pătimeşte rău de la momeli şi de la pofta spre împreunare, aprinzându-se prin nălucire. Şi amestecându-se în căldura rugăciunii, produce schimbarea în ea[13].

---

[12] Avem aici interpretarea ortodoxă a expresiei lui Macarie despre existenţa celor două persoane (Dumnezeu şi Satana) în suflet, care a fost socotită de diferiţi teologi apuseni mai noi ca semn al masalianismului.

[13] Căldura păcătoasă atacă direct simţurile la cei începători, pe când la cei de pe treapta de mijloc sau de pe cea desăvârşită începe cu năluciri ale părerii de sine, ca pe

Adus sufletul aici, se zice că el preacurveşte prin amăgire cu vrăjmaşul şi nu se împărtăşeşte tainic de Mirele Hristos. De aceea şi Apostolul îi numeşte pe aceştia desfrânaţi şi desfrânate, ca pe unii ce, după Ioan Scărarul, prin poftirea păcatului se împărtăşesc în ascuns cu Satana. Căci zice acesta: „M-am cunoscut ispitit de lucrul acesta care mă înşela, amestecând bucuria cea dobitocească cu lacrimi şi cu mângâierea sufletului şi mi se părea că primesc rod, iar nu stricăciune". Şi iarăşi: „Ia seama ca bucuria care-ţi vine să nu fie de la doctorii cei răi şi de la ispititori".

14. Acestea s-au spus, pe cât a fost cu putinţă, despre semnele harului şi ale amăgirii. Iar despre cei ce se află în lucrarea cea de la mijloc şi despre desăvârşire, nu este nevoie să spunem cuvinte multe, căci aceştia au în ei înşişi pe Dumnezeu învăţător, după Sfântul Ioan Scărarul. Totuşi nimeni să nu săvârşească lucrarea aceasta după o rânduială ce şi-o dă singur (idioritmie), fără învăţătura şi experienţa celor scrise aici, câştigată cu osteneală şi durere, chiar dacă i s-ar părea de folos. Aceasta, pentru ca nu cumva, pentru necredinţă, să se împingă şi pe sine, şi pe alţii în adâncul deznădejdii. Căci eu, cum zice marele Maxim, am scris acestea spre amintire mie şi altora, şi nu de la mine însumi, ci pentru ascultarea multora ce se sârguiesc a se osteni întru această preafrumoasă lucrare pe care au căutat-o din suflet. Deci să ne sârguim cu dor nemăsurat să udăm brazda lucrării cu râul mirului, cum zice David (Ps. 64, 11). Căci prin el se sporeşte în noi izvorul vieţii şi al înţelepciunii şi din el ni se limpezeşte, prin multa dorire, vederea fără încetare. Şi aşa adâncul inimii şi al luminii îi desăvârşeşte pe cei ce sporesc în smerenie.

AL ACELUIAŞI

Despre liniştire şi despre cele două feluri ale rugăciunii, în 15 capete

1. Sunt două feluri ale unirii, mai bine zis câte o intrare din fiecare parte la rugăciunea minţii, care se lucrează prin Duhul în inimă. Sau mintea o ia înaintea ei, lipindu-se acolo de Domnul (1 Cor. 6, 17), cum zice Scriptura, sau mişcându-se mai întâi lucrarea, în chip treptat atrage mintea în locul veseliei şi

urmă să atragă şi ea sufletul spre pofte. Dacă în scrisul ascetic anterior se afirma simplu intrarea sufletului în dialog cu momeala, aici se face o descriere mai amănunţită a acestui fapt: se descrie cum se trece de la oarecare împreună-prezenţă a unui gând amăgitor în suflet cu hotărârea cea bună. Sf. Grigorie descrie cum se face amestecarea lor sau cum se face amestecarea căldurii păcătoase cu căldura curată a rugăciunii. Ea se produce prin zăbovirea poftei în suflet. Este de remarcat descrierea analogă a raportului între dulceaţa rău-mirositoare a împătimirii de plăcere şi dulceaţa curată a mirului de taină, a lucrării Duhului Sfânt.

o leagă de chemarea Domnului Iisus și în unirea cu El. Căci deși Duhul lucrează deosebit în fiecare, precum voiește, cum zice Apostolul (1 Cor. 12, 11), dar o dată premerge una, altă dată alta, în cele două feluri pomenite mai înainte[14].

Uneori lucrarea se ivește în inimă, se înțelege după împuținarea patimilor, prin chemarea continuă a lui Iisus Hristos, care face să se arate căldura dumnezeiască; căci Dumnezeul nostru este foc ce mistuie patimile, cum zice Scriptura (Deut. 4, 24). Alteori Duhul atrage mintea la sine, strigând-o în adâncul inimii și oprind-o de la împrăștierea obișnuită. Atunci mintea nu mai e dusă din Ierusalim în robie la asirieni, ci-și mută locuința din Babilon în Sion, la loc mai înalt. Atunci poate zice și ea cu prorocul: „Ție se cuvine cântare în Sion și Ție se va da rugăciune în Ierusalim" (Ps. 64, 1); sau iarăși: „Când a întors Domnul robia Sionului" (Ps. 125, 1); sau iarăși: „Bucura-seva Iacob și veseli-se-va Israel" (Ps. 52, 8); adică mintea lucrătoare și văzătoare care cu Dumnezeu, prin lucrare, biruie patimile și-L vede pe El prin contemplație, pe cât îi este cu putință. Mintea aceasta, chemată atunci ca la o masă preaîmbelșugată, cântă veselindu-se într-o desfătare dumnezeiască: „Gătit-ai masă înaintea mea, împotriva celor ce mă necăjesc" (Ps. 22, 6), adică împotriva dracilor și a patimilor.

Cum trebuie făcută rugăciunea

2. „Dimineața să semeni sămânța ta", zice Solomon, adică sămânța rugăciunii. „Iar seara să nu înceteze mâna ta" (Eccl. 11, 6), ca nu cumva să fie o vreme care să despartă rugăciunea ta continuă și să nu nimerești ceasul în care să fie auzită. Fiindcă nu cunoști, zice, care va ajunge la țintă, aceasta sau aceea. Șezând deci de dimineață pe un scaun ca de-o palmă, adună-ți mintea din partea conducătoare, în inimă, și ține-o în ea. Aplecându-te apoi cu încordare, ca să simți durere în piept, în umeri și în grumaz, strigă stăruitor cu mintea sau cu sufletul: „Doamne Iisuse Hristoase, miluiește-mă!". Pe urmă, pentru îngustimea, osteneala și greutatea lucrului, ca unul ce e făcut continuu (fiindcă cele trei cuvinte nu sunt o mâncare care să se poată mânca continuu, iar „cei ce Mă mănâncă pe Mine vor flămânzi încă" – Înț. Sir. 24, 23), mută-ți mintea la cealaltă jumătate și zi: „Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă!". Dar zi mult fiecare jumătate, căci nu trebuie să le schimbi necontenit, din lene, fiindcă plantele ce se răsădesc continuu nu prind rădăcină. Înfrânează-ți și mișcarea plămânilor, ca să nu răsufli în voie, căci suflarea plămânilor, care pornește de la inimă, întunecă mintea și risipește cugetarea, răpind-o de acolo. Ca urmare, sau o

[14] În rugăciunea pe care mintea o face în inimă, câteodată precedă mintea, lipindu-se prin gândirea ei iubitoare de Domnul, și apoi această lipire provoacă rugăciunea; alteori precedă rugăciunea și apoi ea atrage mintea în bucuria ei, legând-o de chemarea numelui lui Iisus și unind-o cu El.

predă roabă uitării sau o face să cugete unele în locul altora, îndreptându-se, fără să simtă, spre cele ce nu trebuie[15]. Iar de vezi ivindu-se sau luând chip în mintea ta necurăţiile duhurilor sau ale gândurilor, să nu te sperii. Chiar dacă ţi se arată înţelesuri bune de ale lucrurilor, nu le băga în seamă. Ci înfrânându-ţi răsuflarea, pe cât e cu putinţă, şi încuind mintea în inimă şi săvârşind neîncetat şi stăruitor chemarea Domnului Iisus, să le arzi şi să le opreşti pe acestea, iar pe ei să-i biciuieşti în chip nevăzut prin dumnezeiescul nume[16]. Căci zice Scărarul: „Biciuieşte pe vrăjmaşi cu numele lui Iisus, fiindcă nu e armă mai puternică decât aceasta, în cer şi pe pământ".

Despre răsuflare

3. Că trebuie să-ţi înfrânezi răsuflarea, e martor Isaia Pustnicul şi mulţi alţii. Acela zice: „Ţine-ţi mintea cea nestatornică", adică împinsă şi împrăştiată de puterea potrivnică ce s-a întors din nou după Botez, pentru nepurtarea ta de grijă, împreună cu alte duhuri mai rele, în sufletul leneş, cum zice Domnul, făcându-le pe cele din urmă mai rele decât cele dintâi (Matei 12, 45). Iar altul zice: „Monahul trebuie să aibă pomenirea lui Dumnezeu în loc de răsuflare". Altul, iarăşi, îi cere ca dragostea de Dumnezeu să ia înaintea răsuflării lui. Noul Teolog zice: „Strânge-ţi nările nasului, ca să nu răsufli în voie"[17]. Iar Scărarul cere: „Pomenirea lui Iisus să se unească cu răsuflarea ta şi atunci vei cunoaşte folosul liniştirii" *(Scara,* cap. 27). Apostolul de asemenea mărturiseşte că nu el, ci Hristos trăia în el (Gal. 2, 20), lucrând şi făcându-l să răsufle viaţa

---

[15] Sf. Grigorie aduce mai întâi ca elemente noi şederea celui ce săvârşeşte această rugăciune pe un scaun îngust şi aplecarea încordată a capului, pentru că această durere menţinută cu hotărâre ţine atenţia la rugăciunea pe care o săvârşeşte. Dar nici el, ca şi Nichifor din Singurătate, nu cere să se alterneze continuu cele două părţi ale rugăciunii lui Iisus, ca să nu se risipească atenţia minţii. Cugetarea trebuie ţinută continuu concentrată în inimă. Legarea rugăciunii de respiraţie era recomandată numai în general, ca prilej de a nu se uita rugăciunea.

Foarte interesantă e explicarea lui Grigorie Sinaitul că mişcarea plămânilor trebuie făcută mai rar – deci şi respiraţia –, întrucât această respiraţie porneşte de la inimă, şi dacă ea se face prea des, se depărtează prea des de la inimă şi cugetarea concentrată acolo. Nichifor vorbise şi el de rolul inimii în respirarea plămânilor, dar numai pentru a-şi ţine prin plămâni o temperatură potrivită, nici prea caldă, nici prea rece. El nu a dat o explicare spirituală a acestui rol al inimii în reţinerea respiraţiei plămânilor. Totuşi Sf. Grigorie Sinaitul nu vorbeşte de o ritmare a rugăciunii cu respiraţia. Sunt aici nişte probleme care cer un studiu mai aprofundat, de caracter fiziologic-spiritual.

[16] Nu trebuie primite în cugetare în vremea chemării numelui lui Iisus nici măcar înţelesuri nepăcătoase ale lucrurilor. Căci şi prin ele duhurile rele încearcă să distragă cugetarea de la numele lui Iisus sau de la rugăciunea curată, fără alte gânduri.

[17] *La Méthode de l'oraison hésychaste,* ed. I. Hausherr, în „Orientalia Christiana Periodica", vol. IX, 1, 1927, p. 164.

dumnezeiască. Iar Domnul zice: „Duhul suflă unde voiește” (Ioan 3, 8), slujindu-se de chipul suflării vântului sensibil.

Căci am ajuns curaţi, primind arvuna Duhului și cuvântul cel înăuntru sădit ca o sământă, cum zice Iacov, fratele Domnului (Iacov 1, 21), sădită și întărită prin împărtășirea cea neîmpărtășită, care ne îndumnezeiește în chip neamestecat și fără să se micșoreze Cel preaplin de bunătate. Dar nepurtând grijă de porunci, ca păstrătoare ale harului, am căzut iarăși în patimi, și în loc de răsuflarea Duhului Sfânt, ne-am umplut de suflarea duhurilor rele. Și e vădit că de la acestea vin căscatul și lenea, cum zic Părinţii. Dar cel ce a dobândit Duhul și a fost curățit de către El, e încălzit și primește de la El suflarea vieţii dumnezeiești și de la El grăiește, prin El cugetă și se mișcă, după cuvântul Domnului: „Că nu voi sunteţi cei ce grăiţi, ci Duhul Tatălui Meu, Care grăiește în voi” (Matei 10, 20). Dar cel ce are pe cel dimpotrivă și e stăpânit de el, face și grăiește cele dimpotrivă.

Cum trebuie să cântăm

4. „Ostenind, zice Scărarul, scoală-te și te roagă; și iarăși, șezând, ţine-te cu bărbăţie de lucrarea de mai înainte”. Deși a vorbit despre minte, că trebuie să le facă acestea când ajunge să-și păzească inima, dar nu e nepotrivit să fie spuse acestea și despre cântare. Căci se zice că marele Varsanufie, fiind întrebat despre cântare, cum și ce trebuie anume să se cânte, a răspuns: „Ceasurile și canoanele sunt predanii bisericești și înțelepțește s-au dat pentru frumuseţea lor. Iar cei de la schituri nu cântă ceasurile și nu au canoanele, ci lucrul mâinilor și cugetarea în singurătate și rugăciunea câte puţin. Stând la rugăciune ești dator să zici „Sfinte Dumnezeule” și „Tatăl nostru” și să rogi pe Dumnezeu să te izbăvească de omul cel vechi. Dar să nu zăbovești în ele. Căci toată ziua mintea ta este în rugăciune”. Bătrânul a arătat astfel că rugăciunea inimii este rugăciunea în singurătate, iar rugăciunea făcută câte puţin este ridicarea la cântare. Dar zice limpede și marele Ioan Scărarul: „Lucrul liniștii este lipsa de grijă în toate, rugăciunea fără lenevire (aceasta este ridicarea), și al treilea, lucrarea nefurată a inimii (aceasta este rugăciunea șederii sau a liniștii)” *(Scara,* cap. 27).

Despre deosebirea dintre cei ce cântă

5. De unde vine deosebirea că unii cer cântare multă, alţii puţină, iar alţii deloc, ci numai rugăciunea și osteneala, poate lucrarea mâinilor, sau a pocăinţei, sau altă lucrare ostenitoare? Dezlegarea acestora este următoarea: cei ce au aflat harul după făptuire, prin multe osteneli și vreme îndelungată, învață și pe alții ceea ce au aflat ei. Ei nu primesc să asculte de cei ce au ajuns acolo întru cunoștință, din mila lui Dumnezeu, degrabă, prin căldura credinţei, cum zice Sfântul Isaac. De aceea îi ocărăsc pe unii ca aceștia, furaţi de neștiință și de părerea de sine, și asigură pe alții că ceea ce este altfel este înșelăciune și

nu lucrarea harului. Ei nu știu că este ușor în ochii Domnului, după Scriptură, să îmbogățească dintr-odată pe cel sărac (Înț. Sir. 11, 23) și că pilda zice că „începutul înțelepciunii este a dobândi harul înțelepciunii" (Pilde 4, 7). Iar Apostolul mustră pe ucenicii de atunci care nu cunoșteau harul, zicând: „Nu știți că Iisus Hristos locuiește în voi? Afară numai dacă nu sunteți cercați" (2 Cor. 13, 5), adică dacă nu sunteți înaintați, pentru negrija voastră. Din această pricină și cei de care am vorbit mai sus nu primesc nici însușirile minunate ale rugăciunii lucrate în chip deosebit în unii de Duhul, în inimă, respingându-le cu necredință și cu mândrie[18].

6. *Împotrivire* (a lui Grigorie Sinaitul). Spune-mi tu, care susții altfel: Dacă postește cineva, se înfrânează, priveghează, stă în picioare, face pocăință, plânge, petrece în sărăcie, toate acestea nu sunt oare fapte? Cum zici deci că fără făptuire este cu neputință să se țină rugăciunea, dar ții seama numai de cântare? Oare acestea nu sunt fapte?[19]

Dezlegare. Dacă se roagă cineva numai cu gura, iar mintea îi rătăcește, ce-a folosit? Dacă unul zidește, și altul dărâmă, nu rămâne nimic, fără numai osteneala (Înț. Sir. 34, 25). Ci precum lucrează cu trupul, așa e dator să lucreze și cu mintea, ca să nu se afle în ce privește trupul drept, iar cu inima, plin de toată trândăvia și necurăția. Aceasta o întărește și Apostolul, zicând: „Dacă mă rog cu limba, adică cu gura, duhul meu sau glasul meu se roagă, dar mintea mea e neroditoare. Mă rog deci cu gura și cu mintea" (1 Cor. 14, 14-15); și „vreau să zic mai bine cinci cuvinte... (1 Cor. 14, 19). Că despre aceasta vorbește, e martor Scărarul, care zice în Cuvântul său despre rugăciune: „Marele lucrător al marii și desăvârșitei rugăciuni zice acestea: Vreau să zic mai bine cinci cuvinte cu mintea mea... și celelalte. Sunt multe lucrări, dar sunt din parte. Rugăciunea inimii însă este largă și cuprinzătoare, ca una ce este izvor al virtuților". Prin ea se află tot binele. Nu este, spune Sfântul Maxim, lucru mai înfricoșător ca gândul morții, dar nici mai măreț ca pomenirea lui Dumnezeu, arătând prin aceasta însemnătatea covârșitoare a ei. Unii însă nici nu vor să audă că este har în vremea de acum, fiind întunecați și puțin credincioși din multa nesimțire și neștiință[20].

7. Iar cei ce cântă puțin, socotesc că bine fac, cinstind măsura. Căci toată măsura este bună, cum zic cei înțelepți. Ei nu-și deșartă toată puterea

---

[18] Tot acest cap este o pledoarie pentru putința ca cineva să ajungă la rugăciunea inimii și fără a trece prin lungi osteneli de curățire prin fapte.

[19] De aici începe în manuscrisele românești care cuprind mai multe texte din Sf. Grigorie Sinaitul, cap. 7, cu titlul *Dezlegare.* De aceea ele împart această lucrare nu în 15, ci în 16 capete. Dar în titlu spun și ele că lucrarea are 15 capete.

[20] Sf. Grigorie Sinaitul consideră că în rugăciunea inimii se cuprind toate faptele; ea presupune adunarea minții din împrăștiere, pocăința care a zdrobit inima, iubirea de Dumnezeu, smerenia, simțirea etc.

sufletului în făptuire. Căci prin aceasta mintea aflată în rugăciune, obosind, își pierde vigoarea în ea. Ci, cântând puţin, stăruie cea mai mare parte din vreme în rugăciune. Dar se întâmplă uneori că mintea, obosind de strigarea înţelegătoare continuă și de aţintirea stăruitoare, să trebuiască să-și ia puţină odihnă. Atunci slobozește-o la largul cântării de la strâmtoarea liniștirii. Aceasta e cea mai bună rânduială și învăţătură a bărbaţilor preaînţelepţi.

8. Iar cei ce nu cântă deloc bine fac, dacă sunt în sporire. Căci aceștia nu au trebuinţă să zică psalmi, ci de tăcere, de rugăciune neîncetată și de vedere, dacă au ajuns la luminare. Ei, fiind uniţi cu Dumnezeu, nu au nevoie să-și desfacă mintea de la El și s-o arunce în tulburare. Căderea celui ce se află în ascultare, zice Scărarul, stă în împlinirea voii sale; iar a celui ce se liniștește, în depărtarea de la rugăciune. Mintea unora ca aceștia preacurvește când se desparte de pomenirea lui Dumnezeu, ca de Mirele ei, și-și îndreaptă dragostea spre lucruri neînsemnate[21].

Dar a învăţa și pe alţii aceeași rânduială nu se potrivește în toate. Se potrivește celor ce sunt ascultători simpli și neînvăţaţi, deoarece ascultarea se împărtășește de toată virtutea prin smerenie. Dar această rânduială nu li se dă celor nesupuși, ca să nu se rătăcească, cu ușurinţă, fie că sunt simpli, fie că sunt învăţaţi. Deoarece cel ce ascultă numai de sine nu poate scăpa de părerea de sine, din care obișnuiește să se nască rătăcirea, cum zice Sfântul Isaac[22].

Unii, neluând aminte la vătămarea viitoare, învaţă pe oricare s-ar nimeri să împlinească numai această lucrare, pentru a obișnui, zic, mintea să iubească pomenirea lui Dumnezeu. Aceasta nu-i un lucru potrivit, mai ales pentru cei ce vieţuiesc după voia lor. Căci mintea lor, fiind necurăţită din pricina negrijii și a mândriei, dacă nu se curăţă mai înainte prin lacrimi, își nălucește mai degrabă chipuri rușinoase de gânduri (idoli), și nu rugăciunea. Fiindcă duhurile necurate din inima lor, tulburate de înfricoșatul nume, umblă răcnind să răpună pe cel ce le biciuiește. De va auzi sau de va fi învăţat cel ce vieţuiește după voia sa despre lucrarea aceasta și va vrea să o ţină, va pătimi una din acestea două: de se va sili, se va rătăci și va rămâne netămăduit; de nu se va îngriji de ea, va rămâne nesporit în toată viaţa lui.

---

[21] El admite puţină cântare, pentru oboseala minţii, dar cere mai multă rugăciune a inimii. Dar celor desăvârșiţi le recomandă rugăciunea neîntreruptă. Păcatul lor constă în depărtarea de la rugăciune, precum al celor care au o ascultare constă în împlinirea voii lor proprii.

[22] Nu trebuie îndemnaţi toţi să facă rugăciunea minţii în mod neîncetat. Pot fi îndemnaţi la ea cei ascultători, chiar dacă sunt simpli, pentru că cel ce ascultă se împărtășește prin smerenie de toată virtutea. În ascultarea lui se cuprinde voinţa de a împlini tot ce i se recomandă ca bun. Dar nu trebuie îndemnaţi cei neascultători, chiar dacă sunt învăţaţi, pentru că aceștia sunt obișnuiţi să facă numai voia lor, și din aceasta se naște părerea de sine, din care vin toate rătăcirile.

9. Vorbesc şi eu ca unul ce a învăţat puţin din cercare. Când vei şedea ziua sau noaptea liniştindu-te, rugându-te des lui Dumnezeu fără gânduri, întru smerenie, şi va slăbi mintea să strige, iar trupul şi inima te vor durea de fixarea puternică a chemării dese a lui Iisus, încât nu vei mai simţi căldură şi nu te vei mai veseli şi deci nu vei mai avea râvna şi răbdarea ce se nasc din această stare, ridică-te în picioare şi cântă singur sau cu ucenicul care e cu tine sau îndeletniceşte-te cu meditarea vreunui cuvânt sau cu pomenirea morţii sau cu lucrul mâinilor sau cu celelalte, ca să pricinuieşti trupului osteneală. Când stai şi cânţi singur, zi şi: „Sfinte Dumnezeule". Pe urmă fă iarăşi rugăciunea cu sufletul sau cu înţelegerea, mintea luând aminte la inimă. Iar dacă te apasă lenea, zi şi doi sau trei psalmi şi două tropare de pocăinţă, fără cântare. Fiindcă nu vor cânta unii ca aceştia, zice Scărarul. Le ajunge lor spre înveselire osteneala inimii făcută pentru evlavie, cum zice Sfântul Marcu, şi căldura duhului, dată lor spre bucurie şi veselie. Zi după psalmi şi rugăciunea cu mintea sau cu sufletul, fără împrăştiere; asemenea şi „Aliluia". Căci aceasta este rânduiala Sfinţilor Părinţi, a lui Varsanufie şi Diadoh şi a celorlalţi. Şi cum zice dumnezeiescul Vasile, trebuie să se schimbe psalmii în fiecare zi, pentru a aţâţa râvna şi ca să nu-şi piardă mintea plăcerea cântând mereu aceleaşi; căci de i se va da această libertate, se va întări şi mai mult în râvnă. Iar dacă stai la cântare cu un ucenic credincios, acela să zică psalmii, iar tu, luând aminte întru ascuns la inimă şi rugându-te, fii atent la tine; şi dispreţuieşte toate gândurile, fie sensibile, fie mintale, care răsar din inimă, cu ajutorul rugăciunii. Căci liniştea (isihia) este lepădarea gândurilor ce nu sunt de la Duhul şi dumnezeieşti, până la o vreme, ca nu cumva luând aminte la ele, ca bune, să pierzi lucrul mai mare.

Despre amăgire

10. Ia aminte, deci, cu de-amănuntul, iubitorule de Dumnezeu întru cunoştinţă: Dacă împlinindu-ţi lucrul vei vedea o lumină sau un foc, din afară sau dinăuntru, sau un chip, zice-se al lui Hristos sau al vreunui înger, sau al altcuiva, să nu le primeşti, ca să nu suferi vreo vătămare; ca nu cumva dându-le atenţie să laşi mintea să se întipărească de acestea. Căci toate aceste chipuri se plăsmuiesc din afară, când nu se cuvine, ca să amăgească sufletul. Căci începutul adevărat al rugăciunii este căldura inimii, care arde patimile şi naşte în suflet pace şi bucurie, asigurând inima printr-un dor şi printr-o încredinţare lipsită de orice îndoială.

Căci orice vine în suflet, zic Părinţii, fie din cele supuse simţurilor, fie din cele gândite cu mintea, dacă se îndoieşte inima în privinţa lui, să nu-l primeşti, fiindcă nu este de la Dumnezeu, ci e trimis de la potrivnicul. Iar de vei vedea mintea atrasă de afară sau de sus de vreo putere nevăzută, să nu-i crezi, nici să o laşi să fie atrasă, ci strânge-o îndată la lucrul ei. Cele ale lui Dumnezeu, zice Sfântul Isaac, vin de la sine, fără să ştii tu vremea. Vrăjmaşul firesc din lăuntrul

cingătorii se preface în cele ale duhului precum voieşte, aducând prin nălucire unele în locul altora şi în loc de căldură aprinderea dezordonată, încât se îngreunează sufletul de această amăgire; iar în loc de veselie, o bucurie dobitocească şi o dulceaţă vâscoasă, din care se naşte părerea de sine şi înfumurarea. Dar deşi acela se sileşte prin acestea să se ascundă pentru cei necercaţi, ca ei să socotească amăgirea lui drept har lucrător, vremea, cercarea şi simţirea îl descoperă celor ce nu sunt cu totul necunoscători ai vicleniei lui. Căci gâtlejul, zice Scriptura, deosebeşte mâncărurile (Înţ. Sir. 36, 21), adică gustarea duhovnicească le arată fără greutate pe toate cum sunt.

Despre citire

11. Să citeşti, de eşti lucrător, zice Scărarul, cele ce-ţi sunt de folos la lucru. Căci împlinirea lor face de prisos citirea celorlalte. Citeşte pururea cele despre liniştire şi rugăciune, de pildă: din *Scară,* din Sfântul Isaac, cele ale Sfântului Maxim, ale Noului Teolog, ale ucenicului său, Stithatul, ale lui Isihie, ale lui Filotei Sinaitul şi ale celorlalţi asemenea lor, câte sunt ca acestea. Iar celelalte lasă-le până ce ai vreme, nu fiindcă sunt de lepădat, ci fiindcă nu ajută scopului, mutând mintea de la rugăciune la tot felul de istorii. Citirea să o faci de unul singur; să nu te mândreşti cu răsunarea glasului, nici cu sârguirea rostirii frumoase sau cu bună-întocmirea cuvintelor sau cu răsunarea plăcută a lor; nu te lăsa furat cu patimă, lipsind sau fiind de faţă, de dorinţa de a face plăcere vreunora. Nu fi nesăturat la citire, fiindcă în toate cea mai bună e măsura; nu citi cu apăsare, nici cu lene şi cu nepăsare, ci cu cuviinţă, cu blândeţe, cu bună rânduială, cu înţelegere, cu ritm, cu mintea şi cu sufletul sau şi cu raţiunea. Căci împuternicindu-se mintea prin acestea, se întăreşte în deprinderea de a se ruga cu stăruinţă. Iar prin cele potrivnice acestora, pomenite mai sus, dobândeşte întunecare şi slăbănogire, încât vei simţi şi durere de cap şi vei slăbi şi în rugăciune.

12. Ia aminte şi la aplecarea ta din fiecare ceas, cercetând amănunţit în care parte înclini. Dacă spre Dumnezeu, pentru binele însuşi, de dragul folosului sufletesc, şezi liniştindu-te, sau cântând, sau citind, sau rugându-te, sau lucrând orice altă virtute, ca să nu fii furat fără să ştii; ca nu cumva să te afli cu înfăţişarea lucrător, iar cu felul lucrării şi cu cugetarea să vrei să placi oamenilor, şi nu lui Dumnezeu (Gal. 1, 10). Căci multe sunt cursele vicleanului şi vede în ascuns înclinarea intenţiei, fără să fie băgat de seamă de cei mulţi; şi pururea vrea să fure lucrul în chip neştiut, ca ceea ce se face să nu se facă după voia lui Dumnezeu. Deci, chiar dacă te războieşte fără slăbire şi se năpusteşte asupră-ţi fără ruşine, tu ţine-ţi luarea-aminte întărită către Dumnezeu şi nu te lăsa furat des, oricât ar fi silită de acela înclinarea voinţei să se împrăştie fără să vrea. În felul acesta, chiar dacă ar fi biruit careva fără voie, din neputinţă, este iertat şi lăudat de Cel ce cunoaşte intenţiile şi inimile.

Dar patima slavei deşarte nu-l lasă pe monah să sporească în virtute, ci

rabdă ostenelile şi ajunge la bătrâneţe fără rod. Ea îi asaltează pururea pe toţi trei şi-i jefuieşte de lucrarea virtuţilor: pe începător, pe cel de la mijloc şi pe desăvârşit.

13. Spun, ca unul ce am învăţat, că monahul nu sporeşte niciodată fără aceste virtuţi: post, înfrânare, priveghere, răbdare, bărbăţie, liniştire, rugăciune, tăcere, plâns, smerenie. Ele se nasc şi se păzesc una pe alta. Căci veştejindu-se pofta din postul continuu, naşte înfrânarea; înfrânarea, privegherea şi răbdarea; răbdarea, bărbăţia; bărbăţia, liniştirea; liniştirea, rugăciunea; rugăciunea, tăcerea; tăcerea, plânsul; plânsul, smerenia; smerenia, plânsul; şi aşa mai departe, pe calea întoarsă, vei afla, cercetând cu de-amănuntul, că fiicele nasc pe maici. Drept aceea, nu se află în virtuţi un lucru mai minunat ca această naştere a unora din altele[23].

14. Trebuie să înşirăm aici şi ostenelile şi durerile lucrării, şi să înfăţişăm limpede cum trebuie săvârşită fiecare lucrare, ca nu cumva călătorind cineva fără durere, numai din auzite, să nu dobândească roade şi să ne învinovăţească pe noi sau pe alţii că nu e cum am zis. Căci numai durerea inimii şi osteneala trupului ştiu să facă lucrul adevărului. Prin ele se face arătată lucrarea Duhului Sfânt, dată ţie şi fiecărui credincios prin Botez. Lucrarea aceasta a fost îngropată prin patimi pentru nepurtarea de grijă de porunci şi aşteaptă pocăinţa noastră, pentru mila Lui negrăită, ca nu cumva să auzim la sfârşit, din pricina nerodirii noastre: „Luaţi talantul de la el” şi „Ceea ce se pare că are se va lua de la el” (Matei 25, 28-29), şi să ne trimită în muncile veşnice, la suferinţele din gheenă. Căci nicio lucrare trupească şi duhovnicească nu dă roadă dacă nu e săvârşită cu durere sau cu osteneală. Fiindcă „Împărăţia cerurilor se ia cu sila, şi cei ce se silesc o răpesc pe ea” (Matei 11, 12). Iar silă a numit simţirea dureroasă a trupului, în toate. Căci altfel sunt poate mulţi care au lucrat sau lucrează ani îndelungaţi, dar fiindcă nu au pus osteneală şi durere prin râvna fierbinte a inimii, s-au lipsit de curăţie şi de împărtăşirea Sfântului Duh, lepădând asprimea durerilor. Cei ce lucrează fără grijă şi cu moleşeală ostenesc poate mult, la arătare, dar niciodată nu vor culege roadă, din pricină că nu au pus durere în ea, rămânând în adâncul lor lipsiţi de ea. Martor este cel ce zice (Scărarul): „De-am avea toată petrecerea noastră minunată, dar dacă n-am dobândit inimă îndurerată, ea este mincinoasă şi zadarnică. Căci călătorind fără durere, suntem împinşi uneori de trândăvie la împrăştieri fără folos şi ne întunecăm. Şi socotind că găsim în acestea puţină odihnă, ne amăgim. Căci ajungem legaţi în chip nevăzut cu lanţuri de nedezlegat, fără putinţă de

---

[23] Desigur, maicile născute de fiice sunt fiice de un nivel duhovnicesc sporit. Plânsul născut din smerenie e de o calitate superioară celui ce naşte smerenia. E aşa cum la Dionisie Areopagitul curăţia care se naşte din desăvârşire e superioară celei care prin luminare a dus la desăvârşire *(Ierarhia cerească).* Fiecare virtute le poartă pe toate în sine şi le promovează pe toate.

mişcare şi nelucrători, înmulţindu-se în noi moleşeala. Aceasta mai ales când suntem începători, fiindcă celor desăvârşiţi toate le sunt de folos, dându-li-se cu măsură". Aceasta o mărturiseşte şi marele Efrem, zicând: „Ostenind, osteneşte cu durere, ca să scapi de durerile ostenelilor deşarte". „De nu va slăbi mijlocul nostru, zice prorocul, de slăbiciunea din osteneala postului şi nu vom naşte rodul în dureri de facere şi în statornicirea inimii" (Isaia 21, 3), nu vom dobândi duh de mântuire pe pământul inimii, cum ai auzit, ci ne vom mândri numai cu anii, cu postirea fără folos, cu slăbănogirea şi cu liniştirea, socotind a fi cineva. Însă la vremea ieşirii vom cunoaşte toţi, fără putinţă de îndoială, toată roada noastră.

15. Nu e cu putinţă să înveţe cineva prin sine însuşi ştiinţa virtuţilor, chiar dacă s-au folosit unii de cercare ca de un învăţător. Căci a lucra de la sine şi nu după sfatul celor ce au călătorit mai înainte înseamnă a fi plin de părerea de sine sau, mai bine zis, a o naşte pe aceasta. Căci dacă: „Fiul nu face de la Sine nimic, ci precum L-a învăţat pe El Tatăl, aşa face" (Ioan 14, 30), iar „Duhul nu va grăi de la Sine" (Ioan 16, 30), cine a ajuns la o aşa de mare înălţime a virtuţii, ca să nu mai aibă trebuinţă de altcineva să-l înveţe? Nu se amăgeşte, socotind că are virtute, dar fiind mai degrabă lipsit de minte? De aceea trebuie să ascultăm de cei ce cunosc ostenelile virtuţii lucrătoare şi aşa să purcedem la faptă, adică la postul împreunat cu foamea, la înfrânarea lipsită de plăceri, la privegherea stăruitoare, la îngenuncherea dureroasă, la starea neclintită şi obositoare în picioare, la rugăciunea întinsă, la smerenia nemincinoasă, la zdrobire şi suspinare neîncetată, la tăcere chibzuită, dreasă cu sare (Col. 4, 6) şi la răbdarea în toate. Căci nu trebuie să petrecem totdeauna în odihnă, nici să stăruim totdeauna numai şezând înainte de vreme, sau de bătrâneţe, sau de neputinţe. Pentru că „rodul muncii mâinilor tale vei mânca" (Ps. 127, 2), adică ostenelile virtuţilor tale, zice Scriptura, sau „Împărăţia cerurilor este a celor ce se silesc" (Matei 11, 12). Drept aceea, cel ce se sârguieşte în fiecare zi să împlinească cu osteneală lucrările mai sus amintite va secera la vreme, cu Dumnezeu, şi roada lor.

AL ACELUIAŞI

Despre felul cum trebuie să şadă la rugăciune cel ce se linişteşte; şi să nu se ridice repede[24]

1. Uneori să şezi pe scaun, şi anume cât mai mult, pentru osteneală; alteori şi pe o rogojină, puţin, pentru o vreme, pentru odihnire. Dar şederea ta

[24] În ms. Ghenoiu şi în ms. asemănătoare e împărţit în şapte capete. În *Filocalia greacă,* ed. III, vol. IV, pp. 80-88, nu e împărţit în capete.

să fie cu răbdare, pentru cel ce a zis: „Stăruiţi în rugăciune” (Col. 4, 2). Să nu te ridici degrabă, lenevindu-te, pentru durerea ostenelii şi pentru strigarea înţelegătoare a minţii şi pentru aţintirea minţii. Căci „iată, zice prorocul, m-au cuprins dureri ca pe una care naşte” (Ps. 47, 6). Ci încovoindu-te în jos şi adunându-ţi mintea în inimă, de cumva s-a împrăştiat, cheamă pe Domnul Iisus în ajutor. Iar dacă te dor adeseori umerii şi capul, stăruie cu osteneală şi cu dragoste în acestea, căutând în inimă pe Domnul. Căci „Împărăţia lui Dumnezeu este a celor ce se silesc, şi cei ce se silesc o răpesc pe ea” (Matei 11, 12). Domnul a arătat prin aceste cuvinte sârguinţa în osteneli a acestora. Căci răbdarea şi stăruinţa în toate pricinuiesc osteneli în trup şi în suflet.

Despre felul cum trebuie să se zică rugăciunea

2. Dintre Părinţi, unii o zic în întregime: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă”. Alţii, jumătate: „Iisuse, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă”, ceea ce este mai uşor pentru neputinţa minţii. Căci aceasta nu poate să zică în chip tainic, singură de la sine, „Domnul Iisus”, întru curăţie şi în chip desăvârşit, decât în Duhul Sfânt (1 Cor. 12, 3). Altfel va face aceasta bâlbâindu-se ca un copil, neputând să o zică articulat. Dar nu trebuie să schimbe des cuvintele rugăciunii, din nepăsare, ci cu răgaz, fără întrerupere[25].

Iarăşi, unii Părinţi învaţă să se facă rugăciunea cu gura, alţii cu mintea. Eu o zic cu amândouă. Căci uneori slăbeşte mintea a o grăi, lenevindu-se; iar alteori gura. De aceea trebuie să ne rugăm şi cu gura, şi cu mintea. Dar trebuie să o spunem liniştit şi fără zgomot, ca nu cumva glasul să tulbure simţirea şi atenţia minţii şi să le împiedice. Aceasta până ce mintea, obişnuindu-se cu lucrarea, va înainta în ea şi va lua putere de la Duhul să se roage în întregime şi cu putere. Atunci nu mai e de trebuinţă să se rostească cu gura, dar nici nu se mai poate. Atunci ajunge să se facă toată lucrarea numai cu mintea.

Despre felul cum trebuie ţinută mintea

3. Află că nimeni nu poate de la sine să ţină mintea de nu va fi ţinută de Duhul. Căci este nestatornică, nu de la fire, pentru că e pururea în mişcare, ci fiindcă şi-a însuşit obişnuinţa împrăştierii prin nepurtare de grijă, deprinzându-se de la început cu aceasta. Căci prin călcarea poruncilor Celui ce ne-a născut pe noi a doua oară, ne-am despărţit de Dumnezeu, pierzând simţirea înţelegătoare a Lui şi unirea cu El întru simţire[26]. Alunecând mintea

---

[25] Schimbarea deasă a cuvintelor rugăciunii se face din nepăsare, din lipsa efortului de concentrare, din lene.

[26] Ne întâlnim iarăşi cu „simţirea înţelegătoare” sau „mintală”, care e un contact nemijlocit al minţii cu Dumnezeu, deci şi o unire cu El, care nu se face fără ca Dumnezeu Însuşi să ni se deschidă când ne-am curăţit de gândurile şi de împătimirea de alte lucruri.

de acolo şi despărţindu-se de Dumnezeu, e purtată în toate părţile ca o roabă. Ea nu mai poate să se oprească altfel, decât numai dacă se supune lui Dumnezeu şi e oprită de El şi se uneşte cu El cu veselie, rugându-se Lui neîncetat şi stăruitor, mărturisindu-I Lui, în fiecare zi, în chip înţelegător toate câte am greşit; atunci El iartă îndată toate celor ce I se roagă cu smerenie şi cu zdrobire de inimă şi cheamă pururea numele Lui cel sfânt. Căci zice: „Mărturisiţi-vă Domnului şi chemaţi numele cel sfânt al Lui” (Ps. 104, 3). Răsuflarea cu gura strânsă ţine mintea, dar numai în parte şi iarăşi se împrăştie. Dar când vine lucrarea rugăciunii, ea ţine cu adevărat mintea la sine şi o veseleşte şi o liberează din robie[27]. Se întâmplă însă uneori că mintea se roagă şi stă în inimă, dar cugetarea rătăceşte şi se îndeletniceşte cu altele. Aceasta nu se supune nimănui, decât numai celor desăvârşiţi în Duhul Sfânt, care au ajuns la neîmprăştierea în Hristos Iisus.

Despre alungarea gândurilor

4. Niciun începător nu poate alunga vreodată vreun gând dacă nu-l alungă Dumnezeu. Căci numai cei puternici pot război şi alunga gândurile. Dar şi aceştia nu de la ei alungă gândurile, ci împreună cu Dumnezeu poartă războiul împotriva lor, ca unii ce au îmbrăcat toate armele Lui.

Iar tu, venind gândurile, cheamă pe Domnul Iisus des şi cu stăruinţă şi vor fugi. Căci nerăbdând căldura inimii izvorâtă din rugăciune, fug ca arse de foc[28]. „Bate pe cei ce te războiesc cu numele lui Iisus”, zice Scărarul, fiindcă Dumnezeul nostru este foc ce mistuie toată răutatea (Deut. 4, 24). Domnul cel grabnic la ajutor „va face îndată dreptate celor ce strigă din tot sufletul către El, ziua şi noaptea” (Luca 8, 7).

Iar cel ce nu are lucrarea rugăciunii le biruie în alt chip, urmând lui Moise. Căci sculându-se şi întinzându-şi mâinile şi privirea la cer, le pune pe fugă Dumnezeu Însuşi. Pe urmă, şezând iarăşi, începe rugăciunea cu stăruinţă. De acest mijloc se foloseşte cel ce n-a dobândit încă putere în rugăciune. Dar şi cel ce are lucrarea rugăciunii, ridicându-se adesea, îşi va întinde mâinile pentru a cere ajutor împotriva patimilor trupeşti, adică a trândăviei şi a curviei, patimile cele mai cumplite şi mai grele. Dar se ridică numai puţin şi iarăşi se aşază, ca să nu fie amăgit de către vrăjmaşul din văzduh, nălucindu-i minţii vreo plăsmuire de adevăr. Căci numai cei curaţi şi desăvârşiţi pot păzi mintea nevătămată şi fără greşeală, fie că o au în sus, fie în jos, fie în inimă, şi peste tot.

---

[27] Deci nu respiraţia cu gura strânsă adună mintea din împrăştiere, ci rugăciunea sau legarea ei de gândul la Dumnezeu, adică pomenirea deasă a numelui Lui.

[28] Căldura inimii e de ordin spiritual. E înfocarea inimii pentru Dumnezeu. E o iubire faţă de Dumnezeu care covârşeşte, prin alipirea minţii la El, atracţia oricărui alt gând. Dar ea produce o căldură curată şi în inima sensibilă (trupească).

Cum trebuie să se cânte

5. Unii cântă puţin, alţii mult, iar alţii deloc. Tu nu cânta nici mult, căci aceasta aduce tulburare, dar nici nu lepăda cu totul cântarea, pentru moleşeala şi nepăsarea care se nasc din aceasta. Ci urmează celor ce cântă puţin. Căci în toate cea mai bună e măsura, după cuvântul înţelepţilor. Cântarea multă este a celor ce se îndeletnicesc cu făptuirea, pentru necunoştinţă şi pentru osteneală, nu a celor ce se liniştesc, cărora le ajunge să se roage numai lui Dumnezeu, în inimă, şi să se abţină de la gânduri. „Liniştea, zice Scărarul, este lepădarea înţelesurilor sensibile şi inteligibile". Căci dacă îşi deşartă mintea toată puterea în multa cântare, slăbeşte de nu se mai poate ruga cu tărie şi cu sârguinţă. „Noaptea, zice Scărarul, dă cele multe rugăciunii, iar cele puţine cântării". Aşa trebuie să faci şi tu. Când vezi, şezând în scaunul tău, că lucrează rugăciunea şi nu încetează de a se mişca în inimă, nu o părăsi ca să te scoli să cânţi, până ce nu te va părăsi ea cu bun rost, când vine vremea. Căci părăsind pe Dumnezeu înăuntru, pentru ca, ridicându-te, să-I vorbeşti în afară, te cobori de la cele înalte la cele de jos. Ba îţi tulburi prin aceasta şi pacea minţii. Căci liniştea (isihia), cum o arată numele, a dobândit prin lucrare obişnuinţa de a petrece în pace şi seninătate. Pentru că Dumnezeu este pace (Efes. 2, 14), dincolo de orice tulburare şi strigare, trebuie ca şi lauda noastră să fie îngerească, şi nu trupească, precum ne este şi vieţuirea. Cântarea cu strigare este semnul strigării cu mintea. Ea ni s-a dat pentru lenevirea şi nepriceperea noastră, ca să ne aducă la cele adevărate. Căci cei ce nu cunosc rugăciunea, care este, după Scărarul, izvorul virtuţilor, ce udă, ca pe nişte răsaduri, puterile sufletului, trebuie să cânte mult şi fără măsură şi totdeauna în multe feluri, neîncetând niciodată, până ce nu vor înainta de la făptuirea multă cu osteneală, la vedere. Iar aceasta le vine după ce au aflat rugăciunea care lucrează în lăuntrul lor. Fiindcă alta este fapta liniştii (isihiei), şi alta a vieţii de obşte. Dar fiecare se va mântui stăruind în ceea ce a fost chemat.

De aceea mă tem să scriu, pentru cei neputincioşi, văzându-te umblând în mijlocul lor. Căci tot cel ce se îndeletniceşte cu rugăciunea pe baza celor auzite sau învăţate din cărţi se pierde, ca unul ce nu şi-a găsit povăţuitor. Iar cel ce a gustat din har trebuie să cânte cu măsură, după cum spun Părinţii, îndeletnicindu-se cel mai mult cu rugăciunea; şi când se leneveşte, să cânte sau să citească scrierile despre făptuire ale Părinţilor. Căci nu are corabia trebuinţă de lopeţi când vântul întinde pânzele, dăruindu-i suflare prielnică pentru plutire pe marea sărată a patimilor. Numai când se opreşte, trebuie ajutată de lopeţi sau trasă de o corabie mai mică.

Iar dacă ne arată unii cu gând de gâlceavă pe Sfinţii Părinţi sau chiar pe unii de aici că au făcut priveghere toată noaptea în picioare, cântând neîntrerupt, răspundem din Scripturi că nu le sunt date tuturor toate cele desăvârşite, pentru lipsa de sârguinţă şi de putere. Cu toate acestea, cele mici

nu sunt numaidecât mici la cei mari, iar cele mari nu sunt numaidecât şi desăvârşite la cei mici. Ci numai în cei desăvârşiţi se lucrează toate cu uşurinţă. Căci nu toţi sunt totdeauna acum sau au fost odinioară în treapta lucrătoare. Nici n-au umblat toţi pe aceeaşi cale sau au ţinut-o până la sfârşit. Ci mulţi au trecut de la treapta lucrătoare la vedere şi s-au odihnit de la toate, aflându-se într-o sâmbătă a legii duhovniceşti (Ieş. 20, 6)[29]. Ei se veselesc numai în Dumnezeu, săturaţi de desfătarea dumnezeiască, care nu le îngăduie să cânte sau să cugete la altceva decât la har, ajunşi la extaz pentru o vreme şi la bunul cel mai din urmă dintre cele dorite, primite în parte, ca o arvună încă de aici. Alţii însă s-au mântuit rămânând până la urmă în treapta lucrătoare, ca, adormind în ea, să primească răsplata în veacul viitor. Iar alţii au primit împlinirea în ceasul morţii şi de aceea au răspândit o bună mireasmă după moarte, spre arătarea mântuirii lor. Ei au avut harul Botezului ca toţi, dar mintea lor aflându-se în robie şi întru necunoştinţă, n-au comunicat tainic cu el cât erau încă în viaţă[30]. Dar alţii petrec în amândouă, adică şi în cântare, şi în rugăciune, având un har îmbelşugat şi pururea în lucrare şi nefiind niciodată împiedicaţi de ceva. În sfârşit, alţii au ţinut până la sfârşit mai ales liniştirea, deşi erau neînvăţaţi, îndestulându-se înţelepţeşte numai cu rugăciunea, ca unii ce erau uniţi numai cu Dumnezeu. Căci cei desăvârşiţi, cum am spus, toate le pot în Cel ce-i întăreşte pe ei, Hristos (Filip. 4, 13), a Căruia e slava în vecii vecilor. Amin.

Despre mâncare

6. Iar despre pântece, împăratul patimilor, ce să zic? Dacă poţi să-l faci ca

[29] Sâmbăta a fost folosită în scrisul ascetic ca simbol al odihnei de faptele şi de gândurile legate de lumea aceasta creată (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* II, 64-65, *Filoc. rom.,* vol. 2, ed. 2008, p. 228). Sabatismul, sabatizarea, e numele acestei odihne în Dumnezeu încă pentru Sf. Apostol Pavel (Evr. 4, 9). Sf. Grigorie Sinaitul vorbeşte şi el de această „sabatizare” (σαββατίσαντες) în Dumnezeu a celor scăpaţi de robia patimilor care muncesc pe oameni. La el odihna ia sens de eliberare. El dă o aplicare mai duhovnicească sabatismului, ca la Sf. Maxim, având mai mult înţelesul trecerii dincolo de lumea creată.

[30] Πληροφορηθέντες εν τω θανάτω are şi sensul de încredinţare a lor în ceasul morţii, dar şi sensul de împlinire a lor, de obţinere a plenitudinii prin Duhul Sfânt. Karl Rahner vorbeşte de o ajungere deplină a omului în stăpânirea sa, ca şi de o rotunjire a sa în ceasul morţii, prin ajungerea la totala conştiinţă de sine *(Theologie des Todes).* Sf. Grigorie Sinaitul vorbeşte şi el de o împlinire a omului în ceasul morţii, prin Dumnezeu. Dar la el vedem ideea că mintea sau conştiinţa celor mai mulţi a rămas în cursul vieţii în oarecare robie şi de aceea n-au putut comunica liber şi deplin cu harul. Faptul acesta se realizează numai în ceasul morţii, când, pe de o parte, se eliberează deplin şi ei înşişi de robia patimilor, văzând deşertăciunea lumii, pe de alta, îi face deplin stăpâni pe ei înşişi harul cu care acum comunică deplin, neîmpiedicaţi de lume.

mort şi să-l amorţeşti, să nu slăbeşti în această lucrare. Pe mine m-a stăpânit, iubitule, şi-i slujesc ca un rob. El este împreună-lucrătorul dracilor şi sălaşul patimilor. Prin el vine căderea noastră și prin el învierea, când e pus în bună rânduială. Prin el am căzut din prima și din a doua cinste dumnezeiască. Căci stricându-ni-se cea de la început, am fost înnoiţi iarăşi în Hristos (prin Botez). Dar iată, am căzut din nou de la Dumnezeu, pentru nepurtarea de grijă de porunci, care păzesc și sporesc harul când înaintăm. Am căzut, deși, neştiind aceasta, ne mândrim, socotind că suntem cu Dumnezeu.

Părinţii au spus că sunt multe deosebiri între trupuri în privinţa hranei. Unul are trebuinţă de puţină, altul de multă hrană pentru ţinerea puterii sale fireşti, fiecare îndestulându-se după puterea și deprinderea lui. Dar cel ce se linişteşte trebuie să fie totdeauna în lipsire, nesăturându-se. Căci îngreunându-se stomacul și tulburându-se prin aceasta mintea, nu mai poate zice rugăciunea cu tărie și curăţie. Ci biruită de somn, din pricina aburului multelor mâncări, doreşte să doarmă degrabă, din care pricină îi vin în minte în vremea somnului nenumărate năluciri. Drept aceea socotesc că celui ce vrea să dobândească mântuirea și se sileşte să vieţuiască pentru Domnul, întru linişte, îi ajunge o litră de pâine, iar din apă și vin, trei sau patru pahare la zi. Să se împărtăşească apoi din mâncărurile care se nimeresc, din toate câte puţin, la vremea cuvenită, dar să ocolească săturarea. Făcând aşa cu înţelepciune, va putea scăpa de înfumurare, deoarece s-a împărtășit din toate. Să nu se scârbească de făpturile lui Dumnezeu, care sunt bune foarte, ci să-I mulţumească pentru toate. Aceasta este socotinţa celor înţelepţi. Dar celor slabi în credinţă și la suflet, le este mai de folos să se abţină de la unele mâncări. Lor le-a poruncit Apostolul să mănânce legume, deoarece nu cred cu tărie că-i păzeşte Dumnezeu.

Dar ce să-ţi spun ţie, care mi-ai cerut canon foarte greu, bătrân fiind? Nu pot ţine cei mai tineri cumpăna şi măsura; cum o vei ţine tu? De aceea ţi se cuvine să-ţi păstrezi în mâncare libertatea în toate. Iar dacă eşti biruit mâncând mai mult, căieşte-te şi începe iarăşi şi să nu încetezi a face aşa pururea, căzând și ridicându-te, învinovăţindu-te totdeauna pe tine, și nu pe altul. Astfel vei avea odihnă (Înţ. Sir. 22, 14), câştigând înţelepţeşte biruinţa prin căderi, cum zice Scriptura. Dar nu trece hotarul pe care ţi l-am pus înainte, şi-ţi ajunge ţie. Căci nu întăresc trupul celelalte mâncăruri, cât îl întăreşte împărtăşirea de pâine și de apă. De aceea a zis prorocul, nedând niciun preţ celorlalte: „Fiul omului, cu cumpănă să mănânci pâine ta și cu măsură să bei apa ta" (Iez. 4, 10-11).

Trei hotare are mâncarea: înfrânarea, îndestularea și săturarea. Înfrânarea stă în a se scula cineva flămând de la masă; îndestularea, în a mânca atât cât să nu rămână flămând, dar nici să nu se îngreuneze; iar săturarea stă în a se îngreuna puţin. Iar dacă mai mănâncă cineva după ce s-a săturat, a deschis poarta lăcomiei pântecelui, prin care intră curvia. Tu, ştiind acestea cu de-

amănuntul, alege ce e mai bun după puterea ta, netrecând hotarele. Căci numai cei desăvârşiţi sunt în stare, după Apostol, a şi flămânzi, şi a se şi sătura (Filip. 4, 12), şi a avea putere în toate.

Despre amăgire şi despre alte multe lucruri

Aş vrea să ştii cu de-amănuntul şi despre amăgire, ca să te păzeşti de ea, ca nu cumva dus de neştiinţă să te vatămi foarte tare şi să-ţi pierzi sufletul. Deoarece lesne înclină voia liberă a omului spre cele contrare; şi mai ales a celor ce lucrează ca de la ei. Căci dracii obişnuiesc să fie aproape de ei şi împrejurul celor începători şi a celor ce se povăţuiesc după regula proprie (idioritmici). Ei le întind acestora curse de gânduri şi sapă gropi pentru căderi şi plăsmuiesc năluciri pierzătoare. Fiindcă cetatea lor e sub stăpânirea barbarilor şi nu trebuie să ne mirăm de s-a rătăcit careva sau de şi-a ieşit din minţi, sau de a primit sau primeşte amăgirea, sau vede şi spune, din lipsa de cercare şi din neştiinţă, lucruri străine de adevăr şi necuvenite. Căci adeseori, vorbind cineva despre adevăr fără să aibă învăţătură, spune, fără să-şi dea seama, unele în locul altora, neştiind să spună aşa cum este. În chipul acesta a tulburat pe mulţi şi a pricinuit multă ocară şi batjocură celor ce se liniştesc[31].

Dar nu trebuie să ne mirăm dacă se rătăceşte vreun începător, chiar după multă osteneală. Fiindcă s-a întâmplat aceasta multora, şi în vremea noastră, şi odinioară, dintre cei ce L-au căutat pe Dumnezeu. Căci pomenirea lui Dumnezeu sau rugăciunea cu mintea este mai înaltă decât toate lucrările. Ea este şi căpetenia virtuţilor, fiind dragoste de Dumnezeu. Iar cel ce vrea să intre la Dumnezeu cu neruşinare şi cu multă cutezanţă şi se sileşte să-L mărturisească în chip curat şi să-L dobândească în sine fără să se fi curăţit, e lesne omorât de draci, de li se va îngădui. Căci căutând cu îndrăzneală şi cu obrăznicie cele ce trec de starea lui (Înţ. Sir. 3, 20), urmăreşte cu îngâmfare să ajungă la ele înainte de vreme. Dar Domnul privind adeseori cu milostivire cât suntem de cutezători faţă de cele înalte, nu îngăduie să fim ispitiţi, ci voieşte ca fiecare, recunoscându-şi mândria sa, să se întoarcă de la sine, înainte de a se face ocară dracilor şi de râs sau de plâns între oameni. Cu deosebire se milostiveşte El de cel ce caută acest minunat lucru cu îndelungă-răbdare, cu smerenie şi mai ales cu supunere şi cu întrebare la cei încercaţi, ca nu cumva să culeagă, fără să bage de seamă, în loc de grâu, spini, şi să afle în loc de dulceaţă, amărăciune şi în loc de mântuire, pierzanie. Căci numai cei puternici

[31] S-ar putea ca aici să se facă aluzie la Varlaam, care a luat în râs pe isihaşti şi în a căror apărare a scris Sf. Grigorie Palama. Dar s-ar putea să se facă aluzie şi la cei ce din neştiinţă înfăţişau rugăciunea pe care pretindeau că o practică, într-un mod care a provocat batjocurile lui Varlaam. Oare nu din cauza aceasta s-a retras Grigorie Sinaitul în munţii depărtaţi ai Paroriei, unde a putut predica netulburat rugăciunea minţii în modul cel mai autentic, atrăgând o mulţime de ucenici dornici să o deprindă?

şi desăvârşiţi pot să lupte totdeauna cu dracii şi să întindă împotriva lor neîncetat sabia Duhului, care este cuvântul lui Dumnezeu (Efes. 6, 17). Iar cei neputincioşi şi începători să se folosească, cu evlavie şi cu frică, de fugă, ca de o întăritură şi să nu primească războiul, îndrăznind înainte de vreme, căci numai aşa scapă de moarte. Deci tu, dacă te linişteşti bine, aşteptând să fii cu Dumnezeu, să nu primeşti niciodată orice ai vedea cu simţurile sau cu mintea, sau în afară, sau înăuntru, fie chiar chipul lui Hristos, sau vreun înger, zice-se, sau al vreunui sfânt, sau să-ţi năluceşti sau să întipăreşti vreo lumină în mintea ta. Căci şi mintea însăşi are de la sine, prin fire, puterea de a plăsmui năluciri şi uşor poate plăsmui închipuirile celor dorite în cei ce nu iau aminte cu de-amănuntul la aceasta, aducându-şi vătămare ei înşişi. Dar şi amintirea unor lucruri bune sau rele obişnuieşte să se întipărească în simţirea minţii şi să o facă să făurească năluci. Unul ca acesta a ajuns rob al nălucirilor (fantezist), nu isihast. De aceea, ia aminte să nu te încrezi în ceva, încuviinţând degrabă, chiar dacă e ceva bun, înainte de a întreba pe cei încercaţi şi mai înainte de multă cercetare, ca să nu te vatămi. Rămâi mai bine greoi faţă de acel lucru, păzindu-ţi totdeauna mintea fără culoare, fără chip şi fără formă. Căci adeseori se trimite ceva de felul acesta şi de la Dumnezeu spre cercare, pentru a lua cunună, dar mulţi se vatămă. Fiindcă Domnul nostru vrea să cerce voinţa noastră liberă, să vadă în ce parte înclină.

Cel ce vede ceva cu înţelegerea, cu simţirea, chiar de ar fi de la Dumnezeu, dacă o primeşte fără să întrebe pe cei cercaţi, uşor se amăgeşte sau se va amăgi, ca unul ce o primeşte cu uşurinţă. Începătorul trebuie să ia aminte la lucrarea inimii, care nu amăgeşte, iar toate celelalte să nu le primească, până nu va dobândi pacea de la patimi. Căci Dumnezeu nu se supără pe cel ce ia aminte la sine cu de-amănuntul de teama amăgirii, chiar dacă acesta n-ar primi nici ceea ce trimite El, fără multă întrebare şi cercetare; ci mai degrabă îl laudă ca pe un înţelept.

Dar nu trebuie să fie întrebaţi toţi, ci unul încercat şi povăţuitor al altora, cu viaţa luminată, care e sărac, dar îmbogăţeşte pe mulţi, după Scriptură (2 Cor. 6, 10). Căci mulţi necercaţi au vătămat pe mulţi lipsiţi de minte, a căror osândă o vor avea după moarte. Căci nu tuturor le este dat să povăţuiască şi pe alţii, ci numai celor cărora li s-a dăruit puterea dumnezeiască de a deosebi, după Apostol, duhurile (1 Cor. 12, 10), puterea prin care să despartă răul de bine cu sabia cuvântului (raţiunii). Fiecare are cunoştinţa şi puterea sa de deosebire, fie de la fire, fie prin cercare, fie din învăţătură. Dar nu o au toţi pe cea a Duhului. De aceea a zis înţeleptul Isus al lui Sirah: „Cei ce sunt în pace cu tine, să fie mulţi, dar sfătuitorii tăi, unul dintr-o mie” (Înţ. Sir. 6, 6). Însă nu puţină osteneală se cere pentru a afla un povăţuitor care să nu greşească nici în lucruri, nici în cuvinte, nici în cugetări. Iar semnul că nu greşeşte nu este altul decât să aibă mărturia Scripturii în ceea ce face şi cugetă şi să fie cumpătat în ceea ce cugetă. Căci nu puţină nevoinţă se cere pentru a ajunge cineva în chip

învederat la adevăr şi a se curăţa de toate cele potrivnice harului. Fiindcă şi diavolul obişnuieşte să-şi arate, mai ales în cei începători, amăgirea lui sub chipul adevărului şi să dea îndemnurilor lui rele înfăţişarea unor sfaturi duhovniceşti.

De aceea, cel ce se sileşte să ajungă la rugăciunea curată trebuie să umble în linişte, cu multă frică, cu plâns şi cu povăţuire dobândită prin întrebarea celor cercaţi. Trebuie să plângă pururea pentru păcatele sale, întristându-se şi temându-se ca nu cumva să fie osândit şi despărţit de Dumnezeu, acum sau în veacul viitor. Când diavolul vede pe cineva petrecând în plâns, nu rămâne acolo, înfricoşându-se de smerenia ce se naşte din plâns[32]. Dar pe cel ce-şi închipuie că va ajunge la cele înalte prin părerea de sine, purtat de un dor satanic, şi nu adevărat, îl leagă cu uşurinţă în mrejele sale, ca pe o slugă a sa. De aceea trebuie să ţii plânsul ca o mare armă în rugăciune, ca să nu cazi din bucuria rugăciunii în părerea de sine, ci alegându-ţi întristarea bucuroasă[33], să te păzeşti nevătămat.

Rugăciunea neînşelătoare, căldura împreunată cu rugăciunea lui Iisus, Care a aruncat foc pe pământul (Luca 12, 49) inimii noastre, este căldura care arde patimile ca pe nişte scaieţi şi sădeşte veselie şi pace în suflet. Ea nu se abate nici la dreapta, nici la stânga, ci răsare în inimă ca un izvor de apă din Duhul de viaţă făcător. Doreşte şi tu să o afli şi să o dobândeşti şi să o ai numai pe aceasta în inima ta, păzindu-ţi mintea fără năluciri şi goală de înţelesuri şi de gânduri. Şi nu te teme. Căci Cel ce a zis: „Îndrăzniţi, Eu sunt, nu vă temeţi" (Matei 14, 27), este şi cu noi, dacă-L căutăm, ca să ne sprijine totdeauna. Nu trebuie să ne fie frică sau să suspinăm chemând pe Dumnezeu.

Iar dacă unii s-au rătăcit, vătămându-se la minte, bagă de seamă că au

---

[32] Smerenia înfricoşează pe diavol pentru tăria ei întemeiată pe adevărul în privinţa raportului între micimea noastră şi mărimea copleşitoare a lui Dumnezeu. Dimpotrivă, mândria n-are fermitate în afirmarea de sine a omului, pentru că nu se bazează pe o cunoaştere a adevărului poziţiei sale reale în raport cu Dumnezeu, iar adevărul acesta va dărâma până la urmă înălţarea lui neîntemeiată pe nimic consistent.

[33] „Întristarea bucuroasă" (χαρολυπη) este o nouă expresie paradoxală, alături de „beţia trează", de „stabilitatea mobilă" etc., venite de la Grigorie de Nyssa. Expresia aceasta o găsim la Ioan Scărarul sub forma *„plânsului pricinuitor de bucurie"* (χαροποιόν πένθος). Ea e înrudită şi cu „moartea sau crucea de viaţă făcătoare", atât de frecventă în creştinism. Întristarea aceasta e bucuroasă pentru că e împreună cu iubirea lui Dumnezeu, cu simţirea intensă a puterii Lui. De aceea ea nu e întristarea fără nădejde a singurătăţii, a sentimentului de părăsire definitivă, a ieşirii din legătura cu izvorul vieţii adevărate, pe care o are cel ce nu se poate pocăi. Totul în creştinism e o complexă *coincidentia oppositorum.* A vedea acest caracter al realităţii e semnul unei maturităţi de gândire, de înţelegere, de experienţă a realităţii spirituale în toată complexitatea ei, al unei maturităţi pe care nu o are un raţionalism simplificator de tipul lui sau-sau *(entweder-oder)*.

pătimit aceasta din ascultare de voia lor şi din înălţarea cugetului. Cel ce caută pe Dumnezeu întru supunere, cu întrebare şi cu smerită cugetare, nu se va vătăma niciodată, cu harul lui Hristos, Care vrea ca toţi oamenii să se mântuiască (1 Tim. 2, 4). Iar dacă se întâmplă vreo ispită, ea vine pentru cercare şi pentru cunună şi are după ea degrabă ajutorul lui Dumnezeu, care a îngăduit-o pentru pricini pe care singur El le ştie. Pe cel ce vieţuieşte drept şi umblă fără prihană şi leapădă plăcerea de la oameni şi cugetarea semeaţă, chiar dacă toată mulţimea dracilor ar mişca împotriva lui nenumărate ispite, nu-l vor vătăma, cum zic Părinţii. Iar cel ce umblă cu obrăznicie după sfatul lui va suferi cu uşurinţă vătămare. De aceea, cel ce se linişteşte e dator să ţină pururea calea împărătească. Fiindcă trecerea peste măsură, în toate, e urmată cu uşurinţă de părerea de sine, din care se naşte amăgirea.

Înfrânează săltarea minţii strângând puţin gura în rugăciune, şi nu răsuflarea nărilor, ca cei neînvăţaţi, ca să nu te vatămi, umflându-te[34].

Trei sunt virtuţile liniştii (isihiei) pe care trebuie să le păzim întocmai şi să ne cercetăm în fiecare ceas dacă petrecem totdeauna în ele, ca nu cumva, furaţi de uitare, să umblăm afară din ele. Iar acestea sunt: înfrânarea, tăcerea şi ocărârea de sine, adică smerenia. Căci acestea le cuprind pe toate celelalte şi se păzesc una pe alta. Din ele se naşte rugăciunea şi creşte necontenit.

Începutul harului, care vine din rugăciune la cei ce se îndeletnicesc cu ea, se arată în multe feluri, ca şi împărţirea Duhului, care se face arătat şi cunoscut după voia Lui, cum zice Apostolul (Evr. 2, 4). El se arată şi în noi, după pilda lui Ilie Tesviteanul. În unii vine ca duh de temere, surpând munţii patimilor, zdrobind pietrele (3 Regi 19, 11), adică inimile învârtoşate, încât cad de frică şi trupul li se face ca mort. În alţii se arată ca un cutremur (cum se spune în acelaşi loc), apoi ca o veselie, pe care Părinţii au numit-o mai limpede şi săltare. În cei dintâi se arată nematerial şi fiinţial în cele dinăuntru; căci nefiinţialul şi neipostaticul nici nu este[35]. În alţii, în sfârşit, Dumnezeu produce o adiere subţire şi paşnică de lumină (cum se spune tot la locul acela), mai ales în cei ce au înaintat în rugăciune. În aceştia Hristos locuieşte în inimă, după Apostol (Efes. 3, 17), şi Se arată tainic în Duh. De aceea a zis Dumnezeu către

---

[34] Prin înfrânarea „săltării minţii” înţelege ţinerea minţii într-o stabilitate, menţinerea cugetării în pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu. Iar ca mijloc recomandă strângerea puţin a gurii, nu a nărilor, cum recomandă „metoda” care circula sub numele Sf. Simeon Noul Teolog, în care se spune: „Strânge deci şi tragerea aerului pe nări, ca să nu respiri uşor”. Sf. Grigorie Sinaitul spune că aceasta o făceau „cei neînvăţaţi” (αμαθείς). Se vede şi de aici că „metoda” de sub numele lui Simeon a fost considerată chiar de Grigorie Sinaitul ca având expresii interpolate de cei neînvăţaţi.

[35] Harul se trăieşte ca o iradiere din Persoana Cuvântului, deci din fiinţa Lui, nu ca ceva inconsistent, ca un accident fără temelie în Dumnezeu. Un har fără baza în fiinţa şi în ipostasul Cuvântului nici n-ar exista.

Ilie în muntele Horeb că Domnul nu este nici în vifor, nici în cutremur, adică în lucrările din parte din cei începători, ci în adierea subţire de lumină, arătând desăvârşirea rugăciunii[36].

Ce va face cineva când dracul se preface în înger de lumină (2 Cor. 11, 14) şi amăgeşte pe om?

Într-un asemenea caz, îi trebuie omului multă putere de deosebire ca să cunoască despărţirea între bine şi rău. Deci nu te încrede repede şi cu uşurinţă în astfel de arătări, ci rămâi greoi şi ţine binele cu multă cercare, iar răul leapădă-l (1 Tes. 5, 21-22). Eşti dator să cerci şi să deosebeşti, şi apoi să crezi. Cunoaşte că roadele harului sunt vădite, şi chiar dacă se preface, dracul nu poate să aducă blândeţe, îngăduinţă, smerenie, ură faţă de lume, nici nu face să înceteze plăcerile şi patimile. Toate acestea sunt roadele harului. Iar roadele aceluia sunt: înfumurarea, mândria cugetului, laşitatea şi tot păcatul. Din roade poţi cunoaşte, aşadar, lumina ce luminează în sufletul tău, dacă e a lui Dumnezeu sau a Satanei. Salata este asemenea măcrişului la vedere şi oţetul asemenea vinului, dar gâtlejul le cunoaşte din gustare şi deosebeşte pe fiecare (Înţ. Sir. 36, 18-19). Aşa şi sufletul, dacă are puterea de a deosebi, cunoaşte din simţirea minţii darurile Duhului Sfânt şi nălucirile Satanei[37].

Trebuie să ştii însă că amăgirea începe din trei pricini: din mândrie, din pizma dracilor şi din îngăduinţa povăţuitoare a lui Dumnezeu. Iar pricinile acestora sunt: a mândriei, uşurătatea minţii; a pizmei dracilor, sporirea; a îngăduinţei lui Dumnezeu, păcatul. Amăgirea care vine din mândria noastră şi din pizma dracilor se tămăduieşte uşor când omul se smereşte. Dar cea care este din îngăduinţa lui Dumnezeu rămâne de multe ori până la moarte.

Trebuie să mai ştii şi aceasta, că dracul mândriei prezice şi proroceşte multe celor ce nu iau aminte bine la inimă. De aceea tu, frate, să fii totdeauna gata pentru războiul dracilor. Şi de vezi arătându-se deodată vreo nălucire, să nu te tulburi; fie că vezi vreo sabie scoasă ca să te taie, fie vreun sfeşnic aprins ca să te ardă, fie vreo faţă sălbatică şi urâtă de arap sau de balaur sau altceva de felul acesta, să nu te tulburi şi să nu te înfricoşezi, ci stai cu curaj şi mărturiseşte mărturisirea cea bună sau „Iisuse Hristoase" şi uşor vei vedea biruinţa şi fuga şi dispariţia vrăjmaşilor tăi.

Să mai ştii şi această viclenie pe care o săvârşesc de multe ori dracii. Ei se împart în două. Şi unii vin asupra ta ca să te ispitească repede. Şi dacă te văd

---

[36] În adierea subţire de lumină se arată desăvârşirea rugăciunii, căci ea e semnul odihnei ferme a minţii în Dumnezeu. Unde mai e vifor şi agitaţie, sufletul încă nu s-a statornicit pe deplin în Dumnezeu.

[37] Aici se termină textul paleogrec în *Filocalia greacă* (ed. III, vol. IV, pp. 80-88). În vol. V, acest text, împărţit de unele manuscrise româneşti în şapte capete, s-a repetat în limba neogreacă (pp. 90-103), dar are şi următoarea continuare, pe care o traducem şi noi în *Filocalia românească*.

cerând ajutor, alţii se arată ca îngeri şi alungă repede pe cei dintâi, şi aceia se fac că s-au speriat şi fug, ca să te înşele să te închini ca unor sfinţi îngeri celor ce au alungat, chipurile, pe draci.

De multe ori iarăşi îţi aruncă gânduri bune şi te mişcă să te închini împotriva celor ce se arată ca să te ispitească sau să li te opui. Şi când o faci, se prefac că au fost alungaţi de cuvântul tău şi fug ca să te mândreşti şi să crezi că ai înaintat şi ai început să biruieşti gândurile şi să alungi pe draci[38].

[38] Partea aceasta e luată ca idee din Scară. De altfel, toată partea practică din Grigorie Sinaitul e influenţată în mod principal de această scriere a lui Ioan Scărarul.

SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA

Viaţa şi scrierile Sfântului Grigorie Palama

Experienţa isihastă a întâlnirii cu Hristos în lumină prin rugăciunea inimii a fost provocată de critica făcută de călugărul Varlaam, venit din Occident, să-şi dea o fundamentare teologică. Exponentul ei, prin care şi-a realizat această fundamentare, a fost Sfântul Grigorie Palama. Acest lucru a fost pe de o parte un bine, căci fără această fundamentare experienţa isihastă nu şi-ar fi asigurat poate o continuitate sau ar fi fost expusă la fel de fel de interpretări bizare.

Dar critica inspirată de o gândire scolastică intelectualistă – care cu înfocarea oricărei mişcări nou-născute afirma cu unilateralitate simplistă unitatea lui Dumnezeu, fără o înţelegere pentru experienţa reală a Lui şi pentru înţelegerea mai suplă şi mai complexă a lui Dumnezeu, pe care ea o necesită – a făcut şi pe apărătorul teologic al acestei experienţe să formuleze doctrina despre Dumnezeu, implicată în această experienţă, într-un mod care li se părea adversarilor că nu se conciliază cu unitatea lui Dumnezeu, ai cărei susţinători ei se socoteau.

Iar aceasta a adâncit şi prelungit distanţa dintre gândirea teologică occidentală – pe care criticii experienţei isihaste pretindeau că o reprezintă şi care a fost acceptată ca atare în Occident – şi cea răsăriteană.

Vom încerca la sfârşitul acestei introduceri şi în notele la scrierile lui Palama traduse în acest volum să arătăm că cele două moduri de formulare a învăţăturii despre Dumnezeu implică în ele posibilităţi de conciliere sau că Sfântul Grigorie Palama nu contestă în fond unitatea lui Dumnezeu când vorbeşte de lucrările necreate, nedespărţite de fiinţa Lui.

Sfântul Grigorie Palama s-a născut în anul 1296, din părinţi de neam ales şi de o remarcabilă evlavie, care se mutaseră din Asia Mică în Constantinopol înainte de a avea copii. La vârsta de şapte ani a rămas orfan de tată, împreună cu alţi patru fraţi (doi băieţi şi două fete). El a primit o educaţie aleasă în palatul împărătesc, fiind ajutat şi el, şi fraţii săi de împăratul Andronic II Paleologul.

Încă de la vârsta adolescenţei a stat în legătură cu monahii şi a început să ducă o viaţă de asceză, postind, priveghind mult, înfrânându-se de la multa mâncare. Cel mai bun învăţător i-a fost Teolipt, ajuns, după o vieţuire la Athos, mitropolit al Filadelfiei, dar petrecând mai mult în Constantinopol. Acela l-a introdus cel dintâi în disciplina trezviei şi a rugăciunii minţii. La vârsta de douăzeci şi unu de ani (prin 1317), tânărul Grigorie pleacă cu cei doi fraţi ai săi la Athos, după ce instalează într-o mănăstire din Constantinopol pe mama şi pe surorile sale. În Athos a devenit ucenic al bătrânului monah Nicodim, care

trăia pe lângă mănăstirea Vatoped. Acesta îl şi tunse pe Grigorie curând în monahism. După trei ani, bătrânul Nicodim muri, iar tânărul Grigorie se mută (pe la 1321) în Lavra Sfântului Atanasie, continuând viaţa de ascet. După alţi trei ani (prin 1324) se aşază într-un loc retras, numit Glosia, unde un grup de isihaşti se exercita în asceză şi în rugăciunea minţii, sub călăuzirea unui monah, Grigorie, de origine din Constantinopol. Desele incursiuni ale turcilor îl siliră pe Grigorie, după doi ani (prin 1326), să se mute cu grupul întreg de doisprezece monahi isihaşti la Salonic. Aici e hirotonit preot şi apoi se retrage cu întreg grupul într-un schit de pe muntele de lângă Veria, într-o regiune de aromâni. După cinci ani (prin 1330-1331), silit de desele incursiuni ale sârbilor, se duce iarăşi la Athos, aşezându-se în schitul Sfântul Sava de lângă Marea Lavră. Începu să ţină predici şi să scrie.

În 1334 sosind în Constantinopol nişte dominicani ca să discute cu ortodocşii chestiunea unirii Bisericilor, un tânăr venit cu câţiva ani înainte din Calabria şi devenit aici monah, cu numele de Varlaam, ca să câştige simpatia ortodocşilor, care-l bănuiau de catolicism ascuns, scrie mai multe tratate despre purcederea Sfântului Duh, apărând teza ortodoxă despre un singur principiu în Sfânta Treime, dar într-un mod care relativiza diferenţa dintre ortodocşi şi catolici, susţinând că Tatăl şi Fiul comunică atât de strâns întreolaltă, încât nu se poate nega Fiului o participare la actul prin care Tatăl purcede pe Duhul Sfânt. El mai afirmă că în Scriptură nu se poate găsi o dovadă pentru poziţia ortodoxă sau catolică, dar printr-o astfel de înţelegere dialectică a raportului dintre Tatăl şi Fiul se pot împăca cele două poziţii: purcederea Duhului Sfânt din Tatăl ca unic principiu, cu purcederea din Tatăl şi Fiul; prima poziţie poate fi afirmată întrucât Tatăl e unicul izvor în Treime, a doua, pe baza strânsei uniri a Fiului cu Tatăl.

Prietenii Sfântului Grigorie Palama din Salonic, unde se afla atunci Varlaam, scriseră aceluia cu privire la teza lui Varlaam, cerând să-i lămurească în privinţa ei. Astfel Grigorie Palama scrie două tratate despre purcederea Sfântului Duh, în care respinge relativismul lui Varlaam, adică metoda „dialectică”, prin care voia să împace cele două poziţii. Palama apăra metoda „demonstrativă”, afirmând că în Sfânta Scriptură şi în operele Sfinţilor Părinţi avem dovezi clare pentru învăţătura ortodoxă. Tratatele acestea au fost scrise pe la 1335[1]. Ele au fost urmate pe la 1336 şi 1337 de două scrisori, către Achindin şi către Varlaam, în aceeaşi chestiune[2].

---

[1] Aceste tratate se numesc Λόγοι αποδεικτικοί δυο περί εκπορεύσεως του Άγιου Πνεύματος, ed. Hristou, op. *cit.,* vol. I, pp. 10-153. Ele au fost traduse în româneşte de Grigorie, mitropolitul Ungrovlahiei, sub titlul *Două cuvinte doveditoare despre purcederea Sfântului Duh,* Buzău, 1832.

[2] *Epistola I către Achindin,* ed. P. Hristou, op. *cit.,* pp. 203-219; *Epistola a doua către Achindin, op. cit.,* pp. 220-214; *Epistola I către Varlaam, op. cit.,* pp. 224-253, *Epistola a*

Aceste scrisori, care îi scădeau prestigiul, iritându-l, l-au făcut pe Varlaam să pornească atacul împotriva isihaştilor, despre care ştia că sunt prieteni ai lui Palama[3].

Varlaam a scris prin 1337 trei tratate contra isihaştilor. Palama a răspuns, prin 1338, atacurilor din ele, fără să numească pe autorul lor, cu trei tratate corespunzătoare. Ele sunt intitulate:

Primul tratat dintre cele dintâi, pentru cei ce vieţuiesc cu sfinţenie în isihie. Întrucât şi până la ce grad e folositoare îndeletnicirea cu ştiinţele.

Al doilea tratat dintre cele dintâi, pentru cei ce vieţuiesc cu sfinţenie în isihie. Pentru cei ce voiesc să ia aminte la sine în isihie nu e fără folos să se silească a-ţi ţine mintea înăuntrul trupului.

Al treilea tratat din rândul întâi, pentru cei ce vieţuiesc cu sfinţenie în isihie. Despre lumina şi luminarea dumnezeiască, despre sfânta fericire şi despre desăvârşirea cea întru Hristos[4]*.*

Ele răspundeau unor tratate cu titluri asemănătoare ale lui Varlaam: 1) *Despre ştiinţe sau despre cunoaştere sau despre dobândirea înţelepciunii;* 2) *Despre rugăciune sau despre desăvârşirea omenească* şi 3) *Despre lumină*[5]*.*

Când văzu răspunsurile lui Palama, Varlaam, cuprins de teamă, retuşă câte ceva din scrierile lui, şterse numele de *omfalopsichi,* renunţă să numească fenomenele trăite de isihaşti ca demonice, numindu-le naturale. Era un fel de nouă redactare a aceloraşi scrieri. Palama răspunse şi acestei noi forme a triadei lui Varlaam cu alte trei tratate. Socotind că aceasta e ultima formă a atacurilor lui Varlaam, Palama intitulă răspunsurile sale: *„cele din urmă".* Titlurile lor sunt:

Primul tratat al celor din urmă, pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Expunerea şi combaterea celor scrise de filosoful Varlaam contra celor ce vieţuiesc cu evlavie în isihie. Care este cunoştinţa cu adevărat mântuitoare şi căutată cu multă dorinţă de monahii adevăraţi sau împotriva celor ce zic despre cunoştinţa din ştiinţele din afară că ar fi cu adevărat mântuitoare.

Tratatul al doilea al celor din urmă, pentru cei ce se dedică cu evlavie

---

doua către Varlaam, op. cit., pp. 260-312. Despre data tuturor acestor şase scrieri a se vedea la P. Hristou, op. *cit.,* p. 180. Menţionăm că admitea şi Palama o eventuală folosire a expresiei „prin Fiul", dar în sensul unei „odihniri eterne a Duhului în Fiul", în baza căreia Duhul străluceşte sau e trimis celor vrednici prin Fiul. Palama reia astfel teza dezvoltată de patriarhul Grigorie Cipriotul (1283-1284) *(Tratatul I,* la Hristou, op. *cit.,* vol. I, pp. 35-39, şi Introducerea lui Hristou, op. *cit.,* p. 17).

[3] P. Hristou, op. *cit.,* p. 316. Despre toată viaţa şi lupta Sf. Grigorie Palama a se vedea Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama,* Sibiu, 1938 (reedit., EIBMO, Bucureşti, 2006).

[4] Editate de P. Hristou, *op. cit.,* vol. I, pp. 361 -392; pp.393-408; pp. 409-463. Ultimele două traduse în rom. de Pr. D. Stăniloae, *op. cit*.

[5] Ed. P. Hristou, *op. cit.,* pp. 466-506; 507-546; 537-613.

isihiei. Despre rugăciune.

Tratatul al treilea al celor din urmă, pentru cei ce se dedică cu evlavie isihiei. Despre lumina sfântă[6].

Acestea au apărut prin 1339, pe când Varlaam era dus la Avignon ca sol al împăratului către papa sau era în ajunul plecării. Încă în cursul călătoriei de întoarcere de la Avignon, la oprirea în Italia[7], probabil îndemnat de catolicii de acolo, Varlaam a alcătuit un al doilea rând de trei tratate contra isihaștilor, intitulându-le de astă dată *Contra masalienilor.* Masalieni se numeau bogomilii, dintre care exista câte unul în mod camuflat și printre monahi, care repetau continuu unica rugăciune „Tatăl nostru", pretinzând că văd esența dumnezeiască. Întors din Apus în octombrie 1340, Varlaam se duce la Constantinopol, unde, conform amenințării din prefața acestor ultime tratate, intervine la Sinod pentru condamnarea isihaștilor.

Palama, prevăzând că lucrurile vor ajunge până la urmă în fața Sinodului, se duce împreună cu aderentul său, Isidor din Salonic, la Athos, unde pregătește *Tomul aghioritic,* intenționând să se prezinte cu el în fața Sinodului. El e semnat de căpeteniile monahismului atonit și aprobat de episcopul de Ierissos, Iacov, în martie 1341. Venind cu el în Salonic, Palama adună pe monahii de aici, care subscriu un tom asemănător, pe care-l trimit patriarhului.

Varlaam, încă înainte de Salonic, are mai multe întâlniri chiar cu Palama, dintre care una în fața guvernatorului orașului, cu care ocazie promite să nu publice noua sa lucrare, iar Palama să înceteze și el a mai scrie contra lui. Dar mereu schimbăcios, curând după aceea Varlaam publică tratatele *Contra masalienilor,* în care Palama e atacat personal. Acesta răspunde la începutul anului 1341 cu alte trei tratate ale sale. Întrucât în ultimele tratate Varlaam îi acuza pe isihaști de pretenția că văd esența dumnezeiască, acesta răspunde că aceștia nu pretind așa ceva. Ei văd numai lucrarea dumnezeiască, care se numește în grecește „energie". Așa a înaintat discuția la tema deosebirii între ființa și energiile dumnezeiești, temă care formează conținutul celei de a treia triade a lui Palama[8]. Tratatele se intitulează:

Respingerea absurdităților ce rezultă din scrierile de al doilea ale filosofului Varlaam sau despre îndumnezeire. Tratatul întâi contra celor de al doilea.

Lista absurdităților ce rezultă din premisele filosofului Varlaam. Tratatul al doilea contra celor de al doilea.

Lista absurdităților ce rezultă din concluziile filosofului. Tratatul al treilea

---

[6] Ed. P. Hristou, *op. cit.,* pp. 466-506; 507-546; 537-613.
[7] Ed. P. Hristou, *op. cit.,* p. 349.
[8] Ed. P. Hristou, *op. cit.,* pp. 350-353.

contra celor de al doilea[9].

Achindin pretinde că patriarhul Ioan Caleca îi dăduse lui Varlaam o scrisoare către autorităţile din Salonic, pentru a trimite pe Palama la Constantinopol, ca să se explice. Dar el, Achindin, care voia ca lucrurile să se împace, a obţinut de la patriarh o altă scrisoare, direct către Palama, prin care-l invita să vină la Constantinopol de la sine, neaşteptând să fie trimis de autorităţile din Salonic. Palama îi răspunde lui Achindin, explicându-i că deosebirea ce o face între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu nu e o erezie, ci-şi are baza în învăţătura Sfinţilor Părinţi. Scrisoarea lui Achindin trebuie să fi fost trimisă lui Palama după ce disputa de la Salonic se înteţise şi Palama îşi publicase noua sa triadă.

Palama promite să meargă la Constantinopol în primăvara lui 1341, când va pleca şi împăratul din Salonic la Constantinopol. Dar se pare că n-a mai aşteptat plecarea împăratului, ci luând cu sine pe Isidor şi pe Marcu, se duce la Constantinopol. Acolo mulţi erau câştigaţi pentru Varlaam. De aceea Palama începe să lămurească zile şi nopţi pe arhierei, până ce-i convinge de adevărul celor susţinute de el.

Pentru că disputa continua tot mai aprinsă, la 11 iunie 1341 se întruneşte un sinod, pentru a decide în această chestiune. Sinodul a dat dreptate isihaştilor şi lui Palama. Varlaam, ca să evite condamnarea, şi-a cerut iertare. Apoi plecă ruşinat în mod definitiv în Occident. Sinodul nu dă niciun tom, din dorinţa de a potoli disputa. De abia peste două luni un nou sinod, la cererea aderenţilor lui Palama, care, după plecarea lui Varlaam, începură să fie atacaţi de Achindin, dă un tom despre dezaprobarea lui Varlaam la sinodul din 1341. Patriarhul Caleca pretinde că a dat acest tom numai silit de Cantacuzino, ocrotitorul împăratului minor Ioan V Paleologul, după moartea lui Andronic III Paleologul, întâmplată curând după sinodul din iunie 1341. În faţa acestui sinod a trebuit să se prezinte Achindin cu câţiva aderenţi ai săi, pentru a-şi expune poziţia. Sinodul l-a dezaprobat, iar mulţimea care asista s-a pornit să vocifereze împotriva lui.

Dar la începutul lui octombrie 1341 împărăteasa văduvă Ana de Savoia, susţinută de marele duce Apocavcos şi de patriarhul Caleca, demite pe Ioan Cantacuzino din postul de regent şi acesta este nevoit să părăsească Constantinopolul şi să-şi facă la Didimotichos, în Tracia, centrul operaţiunilor sale militare contra împărătesei şi a lui Ioan Paleologul. Achindin şi aderenţii lui, sprijiniţi puternic de patriarhul Caleca, prezintă pe isihaşti ca susţinători ai lui Cantacuzino. Palama e aruncat în închisoare în primăvara anului 1343 şi e lăsat acolo până în 1347. Acelaşi lucru s-a întâmplat şi cu şase ierarhi aderenţi ai lui Palama. În toamna lui 1345, împărăteasa, dându-şi seama că trebuie să

---

[9] Aceste trei tratate ale celei de-a treia triade se găsesc în ed. P. Hristou, vol. cit., pp. 615-653; 655-678; 679-694.

dea satisfacţie poporului credincios şi monahismului care era de partea lui Palama, renunţă la susţinerea patriarhului Caleca şi a lui Achindin. Când acesta e hirotonit de Caleca diacon, senatul se întruneşte în toamna lui 1345 şi declară ilegală hirotonia lui Achindin. Când cei şase episcopi ţinuţi închişi cer în septembrie 1346 judecarea lui Caleca, împărăteasa începe o serie de consfătuiri cu senatul şi cu ierarhii liberi. Dar încă înainte de aceste consfătuiri i se impusese lui Caleca domiciliu forţat.

La 2 februarie 1347, împărăteasa convoacă pe ierarhi la un sinod solemn. Acesta depuse pe Caleca din patriarhat, îl condamnă pe Achindin şi reconfirmă învăţătura lui Palama. Dar încă înainte ca tomul să fie semnat, Cantacuzino intră în oraş prin poarta lăsată deschisă de ostaşii generalului împărătesei, Fakeolatos. Devenit co-împărat, Cantacuzino eliberează pe Palama şi pe cei şase ierarhi. Aderentul lui Palama, Isidor, este ales patriarh, iar acesta ocupă scaunele vacante cu aderenţi ai lui Palama, şi după câteva zile îl hirotoneşte pe Palama însuşi mitropolit al Salonicului, a doua capitală a Imperiului.

În timpul polemicii cu Achindin, Palama a alcătuit următoarele scrieri:

Din timpul de pe la jumătatea postului Paştilor din 1342 până la prima duminică după Rusalii datează *Primul Antiretic* contra lui Achindin şi probabil şi *Al doilea Antiretic*[10]. Dar încă înainte de *Primul Antiretic,* el compusese scrierea *La ce se referă unitatea în Dumnezeire şi la ce deosebirile?*[11]. Iar înainte de toate aceste trei scrieri, sau cel puţin înainte de *Antireticul II,* mai datează cele două dialoguri: *Dialogul ortodoxului cu varlaamitul*[12] şi *Dialogul lui Teofanes cu Teotimos*[13]. Dar şi mai înainte de dialogul din urmă sau poate de amândouă, el alcătuise *Apologie mai pe larg despre lucrările dumnezeieşti şi despre împărtăşirea de ele*[14].

Până prin postul Paştilor 1342, Palama nu răspunsese deloc scrierilor lui Achindin.

Tot din timpul din care datează scrierile de mai sus datează şi scrierea *Varlaam şi Achindin sunt cei ce taie greşit şi fără credinţă Dumnezeirea cea una în două*[15].

Din acelaşi timp datează şi câteva epistole care sunt de asemenea răspunsuri la atacurile repetate ale lui Achindin, şi anume epistola către Ioan Gabra[16]. Ea apără *Dialogul ortodoxului cu varlaamitul,* atacat de Achindin.

Plecat la Heracleea în vara lui 1342, după patru luni, în octombrie 1342,

---

[10] Ed. la Hristou, *op. cit.,* tom. III, pp. 39-85; 85-181.
[11] Ed. Hristou, *op. cit.,* tom. II, pp. 69-96.
[12] *Ibidem,* pp. 164-219.
[13] *Ibidem,* pp. 219-263.
[14] *Ibidem,* pp. 96-137. Tradusă în rom. în lucrarea noastră, *op. cit.,* p. LVIII-XCI.
[15] *Ibidem,* pp. 263-279.
[16] *Ibidem,* pp. 326-363.

Palama este adus din ordinul patriarhului la Constantinopol, și în primăvara lui 1343 e aruncat în închisoare. Înainte de aceea el petrecuse vreo trei luni în Sfânta Sofia, care dădea drept de azil. Din timpul celor vreo șase luni cât încă n-a fost închis, datează *Epistola către Arsenie Studitul,* iar din timpul cât a stat în Sfânta Sofia, *Epistola către Damian Filosoful*[17]*.* Epistola aceasta se socotește ca al zecelea tratat contra lui Achindin, după *Epistola către Atanasie al Cizicului,* tratatul despre *Teologia unită și distinctă* și cele șapte *Antiretice;* dar al zecelea nu din punct de vedere cronologic, ci după așezarea lor în manuscrisul original. Tot din timpul acesta se pare că datează și *Epistola către monahul Dionisie*[18]*,* deși nu e exclus ca ambele aceste epistole să dateze din perioada de după *Antireticul VII* contra lui Achindin.

După ce Palama a fost aruncat în închisoare, monahii din Athos scriseră patriarhului Caleca, împărătesei și autorităților civile din Constantinopol, cerându-le să-l elibereze. Scrisorile acestea trebuie să fi fost trimise prin toamna anului 1344, căci în noiembrie 1344 patriarhul le răspunde, justificând întemnițarea lui Palama cu abaterile lui dogmatice și cu motive politice. El îndemnă și pe împărăteasa să le răspundă, învinovățindu-l pe Palama de o pretinsă alianță cu Cantacuzino.

La auzul acestor vești, Palama scrie și el, în primăvara lui 1345, trei scrisori la Athos: una către Filotei, egumenul Lavrei[19], a doua, trimisă prin același curier, ca o continuare a primei[20], către monahii din Athos, și a treia către Macarie, fratele său (prima epistolă către acela)[21].

După scrisorile către Damian Filosoful și Dionisie, a alcătuit *Antireticele III, IV* și *V* contra lui Achindin, în care vorbește de acele scrisori[22]. Ele au fost scrise probabil de Palama cât a petrecut în Sfânta Sofia, în primăvara lui 1343 sau după aceea, până prin toamna lui 1344, căci în ele nu vorbește de episodul hirotonirii lui Achindin. Înainte de *Antireticele VI* și *VII* contra lui Achindin, anterior recluziunii adresatului, întâmplată în noiembrie 1344, se pare că Palama a scris epistola către Atanasie al Cizicului[23]. *Antireticele VI* și *VII* sunt scrise în 1346, după ce Achindin căzuse în dizgrație[24].

În lista de scrieri a lui Palama prezentată până aici ar mai trebui incluse alte câteva epistole, lucru la care însă renunțăm.

---

[17] *Ibidem,* pp. 479-501.
[18] *Ibidem,* pp. 501-505.
[19] *Ibidem,* pp. 517-539.
[20] *Ibidem,* pp. 509-517.
[21] *Ibidem,* pp. 505-509.
[22] *Ibidem,* tom. III, pp. 161-241; 241-287; 287-379.
[23] *Ibidem,* tom. II, pp. 411-455.
[24] *Ibidem,* tom. III, pp. 379-461; 462-507. Al cincilea e tradus în rom. în lucrarea noastră, *op. cit.,* p. XCII-CLX.

Atitudinea ostilă faţă de deosebirea ce-o făcea Palama între fiinţa şi energiile lui Dumnezeu a fost adoptată, după ieşirea lui Varlaam şi Achindin din luptă, de filosoful Nichifor Gregora, care se bizuia pe prietenia lui Cantacuzino. El îi cere lui Cantacuzino să convoace un nou sinod în această chestiune. Cantacuzino, văzând agitaţia achindiniţilor şi calomniile răspândite de aceştia că el ar susţine o erezie, se hotărăşte să convoace acest nou sinod, pentru a dovedi că doctrina aceasta este doctrina Bisericii. Sinodul a fost convocat pe data de 27 mai 1351, într-o sală a palatului Vlaherne.

Trei ierarhi, Matei al Efesului, Iosif al Ganului şi mitropolitul Tirului, cu doi, trei monahi achindiniţi, se prezentară în frunte cu susţinătorul lor, Gregora. Acesta atacă pe Palama, atribuindu-i afirmaţii pe care nu le făcuse, anume că trupul lui Hristos s-a prefăcut după esenţă în lumină şi a devenit prin esenţă nemuritor. Împăratul îl opri şi dădu cuvântul lui Palama. Acesta susţine deosebirea între fiinţa şi lucrările lui Dumnezeu, referindu-se la Sinodul VI ecumenic. Gregora, invitat să răspundă, lasă altor achindinişti sarcina aceasta, scuzându-se că-l doare capul.

La a doua şedinţă, convocată pentru a treia zi, Gregora nu mai voi să se prezinte decât după multe insistenţe ale prietenilor săi. În discuţia cu Palama, achindiniţii, fiind încurcaţi, făcură pe supăraţii şi părăsiră şedinţa, cu toate rugăminţile ce li s-au făcut ca să rămână. Palama îşi expuse apoi pe larg învăţătura sa şi la sfârşit prezentă şi o mărturisire de credinţă, cu observarea că în mărturisirile de credinţă omul e mai precis decât în tratatele teologice[25].

În şedinţa a treia, ţinută peste şase zile, veniră şi achindiniţii, invitaţi foarte insistent de împărat. La începutul şedinţei acesteia prezentară o mărturisire de credinţă, în care spuneau că cugetă ca şi Biserica, care a condamnat pe Varlaam şi Achindin. Dar citind douăzeci de capitole din scrierile lui Palama, îi reproşau acestuia că vorbeşte de două sau mai multe „Dumnezeiri". Împăratul îi întrebă ce nu le convine: termenii sau fondul doctrinei. Termenii, spuse el, nu au aşa de mare importanţă, ei pot fi părăsiţi, dar ideea trebuie să rămână. Palama se declară de acord, şi sinodul decise că nu e bine să se mai folosească numărul când se vorbeşte de Dumnezeire.

În a patra şedinţă se continuă citirea celorlalte capitole din scrierile lui Palama, incriminate de adversarii lui. Se văzu că cei ce-l acuzau cugetă ca şi Varlaam, condamnat de sinodul din 1341. La sfârşit, achindiniţii au fost invitaţi să primească învăţătura Bisericii stabilită la sinodul din 1341. Refuzând aceia, Matei al Efesului şi Iosif al Ganului au fost depuşi. Se credea că nu va mai avea loc şi a cincea şedinţă. Dar împăratul, mereu doritor de a câştiga pe achindiniţi, a convocat şi a cincea şedinţă. Fură invitaţi din nou achindiniţii, dar aceştia nu voiră să se prezinte. Împăratul puse şase întrebări, cerând sinodului să răspundă: 1) E vreo deosebire între fiinţa şi lucrarea

[25] Mărturisirea aceasta e publicată în P.G. 151, col. 764-768.

dumnezeiască? 2) Dacă da, lucrarea aceasta e creată sau nu? 3) Dacă e necreată, cum se poate evita compoziţia lui Dumnezeu? 4) Se poate da nume de Dumnezeire şi lucrărilor dumnezeieşti sau numai fiinţei? 5) În ce e superioară fiinţa faţă de lucrare? 6) Ce ni se împărtăşeşte: fiinţa sau lucrarea dumnezeiască?

Sinodul a răspuns cu o mulţime de locuri din Sfinţii Părinţi că e o deosebire între fiinţa şi lucrarea dumnezeiască şi că lucrarea e necreată, dar aceasta nu face pe Dumnezeu compus, cum nu face cugetarea fiinţei noastre mintea compusă; că fiinţa e superioară lucrării, în calitate de izvor al ei; că noi ne împărtăşim nu de fiinţă, ci de lucrare; şi că numele Dumnezeirii se poate da şi lucrării, fără a se vorbi de două Dumnezeiri. În august 1351 este redactat Tomul sinodal. Lui Gregora i se prescrise domiciliu forţat în mănăstirea Chora.

Sfântul Grigorie Palama pleacă după sinod la Salonic, cu corabia. Împăratul Ioan V Paleologul nu-l primeşte însă în cetate, pentru că îl socotea omul socrului său, Ioan Cantacuzino, cu care ajunsese în conflict. Sfântul Grigorie plecă la Athos. Dar după trei luni cei doi împăraţi împăcându-se, el a putut să se întoarcă în scaunul său. Dar nu după mult timp se îmbolnăveşte grav, la sfârşitul anului 1352 sau începutul lui 1353, şi zăcu mult. Încă nerefăcut complet după boală, Ion Paleologul îl trimite la Constantinopol pentru mijlocirea împăcării sale cu Ioan Cantacuzino, cu care ajunsese iarăşi în conflict. Pe drum, aproape de intrarea în Dardanele, corabia fu capturată de turci şi Sfântul Grigorie fu luat prizonier şi dus din cetate în cetate, între altele în Brusa şi în Niceea.

Despre acest exil avem două epistole ale lui, una către Biserica sa[26], alta către David Dysipathos[27], şi o convorbire a lui cu hionii necredincioşi, descrisă de medicul creştin Taronitis din niceea. E datată din iulie 1355. Discuţia a avut loc în iulie 1354[28].

După un an de detenţie e eliberat. Venind în Constantinopol, găsi ca împărat pe Ioan V Paleologul, care, biruitor în lupta cu Cantacuzino, îl obligase pe acesta să intre în mănăstire ca monah, sub numele de Ioasaf. Gregora fu eliberat. El insistă pe lângă împăratul Ioan Paleologul să înlăture din Biserică ideile lui Palama. Dar acesta, influenţat de soţia sa Elena, fiica lui Cantacuzino, nu voi.

Întâmplându-se ca tocmai acum să se afle în Constantinopol episcopul apusean Paul, acesta îşi exprimă către împărat dorinţa să asiste la o discuţie între Palama şi Gregora. Discuţia avu loc în 1356, într-o seară, până către miezul nopţii. Gregora descrie această discuţie ca şi când Palama ar fi fost

---

[26] Publicată în Νέος Ἑλληνομνήμων t. XVI, 1922, pp. 7-21.

[27] Publicată de M. Treu, în Δελτίον της ιστορικής και εθνολογικής εταιρείας της Ἑλλάδος, t. III, 1889, p. 227.

[28] Publicată în rev. Σωτήρ, tom. XV, p. 240 ş.u.

învins, dar împăratul, fiind om fin şi discret, nu şi-a manifestat faţă de Palama această părere şi n-a lăsat nici pe cei din asistenţă să şi-o manifeste[29].

Împotriva acestei false descrieri, Palama a scris din Salonic patru tratate[30]. Sunt ultimele scrieri ale lui Palama, alcătuite în al treilea an de la întoarcerea în Salonic (deci începând din vara anului 1358-1359). Căci la începutul anului al patrulea s-a îmbolnăvit şi peste puţin timp a murit, la data de 13 noiembrie 1359.

Cât a stat în Constantinopol ultima dată, Sfântul Grigorie a scris şi două tratate despre purcederea Sfântului Duh, împotriva doctrinei catolicilor[31].

Se pare că mai ales în urma combaterii temeinice a ideilor lui Gregora (expuse de acesta în *Byz. Hist.,* XXXXXXV), acesta a renunţat la erezia sa[32]. La 1360 s-a stins şi el din viaţă, în vârstă de şaizeci şi cinci de ani.

Grigorie Palama a fost una dintre cele mai hulite figuri răsăritene de către istoricii catolici[33]. Cauza este că doctrina lui a fost respinsă totdeauna de teologia catolică, fie pentru că aceasta era influenţată de raţionalismul scolastic simplificator, fie pentru că opoziţia faţă de doctrina palamită, inaugurată de Varlaam poate cu prea puţină reflexiune, a întărit teologia catolică în atitudinea ei scolastică intelectualistă faţă de Palama. Din această cauză, adversarii ulteriori ai lui Palama dintre greci au fost mai totdeauna sau catolicizanţi, sau catolicizaţi, pentru că teologia catolică îi încuraja la această opoziţie.

Acesta a fost încă un motiv pentru care Sfântul Grigorie a fost considerat de Biserica Ortodoxă ca apărător al învăţăturii ortodoxe, care, în opoziţie cu

---

[29] Gregora, *Byz. Hist.* XXX-XXXV; P.G. 149, col. 331-442.

[30] Ele se află în multe manuscrise, de ex., în Cod. Coisl. 105, f. 236-275.

[31] Ele se află în multe manuscrise, de ex. în Cod. Coisl. 100, f. 13-64.

[32] Gr. Papamihail a publicat o mărturisire a lui Gregora în Ἐκκλησιαστικός Φάρος, 1913, pp. 66-75, după Cod. Patmos 428, f. 40 v-41 v. R. Guilland, în Essai sur Gregoras, se întreabă însă dacă această mărturisire e autentică.

[33] În timpul mai nou şi-a manifestat dispreţul faţă de Palama, M. Jugie, în art. *Palamas* din *Dictionnaire de Théologie Catholique* t. XI, col. 1735. Revista dominicană *Istina* recunoaşte (în editorialul din nr. 3, 1974, p. 257) că Jugie „a făcut să reacţioneze sensibilitatea ortodoxă prin tonul semeţ cu care pretindea să arate fără greutate ce incoerenţe doctrinare au putut fi impuse ca dogme de o Biserică separată de Scaunul apostolic al Romei şi supusă cezaro-papismului imperial. Teologii ortodocşi nu puteau să nu ridice mănuşa în faţa unei astfel de provocări". În realitate, deşi în aparenţă schimbarea împăraţilor bizantini din vremea disputei isihaste a influenţat atitudinea lor faţă de doctrina palamită, totuşi, până la urmă, ea a trebuit să fie acceptată de oricare dintre rivalii imperiali, pentru că îi sileau poporul şi monahismul la aceasta. Poporul şi monahismul au fost factorii decisivi care au impus şi în acel timp credinţa trăită în cursul întregii tradiţii a Bisericii de Răsărit. Lucrul acesta s-a întâmplat totdeauna în Răsărit.

intelectualismul scolastic, fundamentează experienţa întâlnirii cu Dumnezeu a credinciosului rugător.

De aceea, ea l-a proclamat sfânt prin sinodul convocat la 3 august 1368 de patriarhul Filotei, ucenic şi biograf al lui. E semnificativ faptul că a fost proclamat ca sfânt în aceeaşi şedinţă în care a fost condamnat călugărul achindinist Prohor Cydone, fratele catolicizatului Dimitrie Cydone şi traducătorul lui Toma de Aquino în greceşte.

În timpul din urmă, mai ales după afirmarea puternică a doctrinei energiilor necreate de către Vladimir Lossky[34], şi după publicarea studiului lui J. Meyendorff[35], nu numai teologii ortodocşi au valorificat pe multe planuri doctrina energiilor necreate, ci chiar şi printre teologii catolici se observă o atitudine pozitivă faţă de această doctrină. Revista „Istina", în editorialul numărului citat, zice: „Pentru anumiţi teologi catolici palamistul oferă chiar azi principiul de bază al unei teologii nescolastice, atât de căutate". O astfel de atitudine, care găseşte simpatii printre teologii catolici cei mai cunoscuţi, a fost remarcabil sintetizată de părintele Halleux[36], care acceptă ca punct de plecare indiscutabil şi de autoritate teza lui Meyendorff. Astfel, el spune: „Teza după care doctrina patristică a îndumnezeirii creştinului implică distincţia palamită între esenţa şi energiile divine se impune din ce în ce mai mult ca o evidenţă" (p. 259).

Dar nu toată teologia catolică şi-a însuşit această atitudine pozitivă faţă de Sfântul Grigorie Palama. Revista dominicană „Istina", rămasă scrupulos fidelă lui Toma de Aquino, semnalează faptul de mai sus ca un motiv de alarmă pentru teologia catolică. De aceea, dedică întregul număr în chestiune combaterii doctrinei Sfântului Grigorie Palama.

Unul dintre colaboratorii acestui număr[37] se însărcinează să demonstreze că „Vasile nu învaţă distincţia între esenţa inaccesibilă şi multiplele energii cognoscibile şi că fratele său, Grigorie, nu face nici el această distincţie între natura invizibilă şi energiile vizibile care o înconjoară". Dar de unde scoate acest teolog că Palama ar fi declarat vizibile energiile dumnezeieşti?

Dintre celelalte articole, unul, semnat de Juan Sergio Nadal S.J.[38], voieşte să demonstreze că nu Palama, ci Achindin, a cărui operă promite să o publice,

---

[34] *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise orientale,* Paris, Aubier, 1944.

[35] *A study of Gregory Palamas,* Londra, 1964. A. Halleux revine în sprijinul palamismului în „Palamisme etTradition", *Irenikon,* 4, 1975, pp. 479-494, combătând obiecţiile *Istinei*.

[36] „Palamisme et scolastique", *Revue théologique de Louvain,* III, 1973, pp. 409-442.

[37] Jean Philippe Houdret O.C.D., în art. „Palamas et les Cappadociens".

[38] „La critique par Akyndinos de l'herméneutique patristique de Palamas", pp. 297-328.

a interpretat în mod corect textele Sfinţilor Părinţi.

Dar fragmentele ce le dă din Achindin nu fac decât să confirme caracterul incoerent al poziţiei acestuia, pe care îl semnala Sfântul Grigorie Palama. Nadal dă următorul text din Achindin ca model de gândire teologică corectă. Deoarece Sfântul Grigorie Palama îşi însuşise afirmaţia Sfântului Ioan Gură de Aur: „Nu Dumnezeu, ci harul se răspândeşte" (e vorba de pseudo-Ioan Gură de Aur, P.G. LII, col. 825), Achindin spune: „Mai întâi, după acelaşi Părinte, aşa cum nu se răspândeşte Dumnezeu, tot aşa nu se răspândeşte nici Dumnezeirea. Este adevărat că el zice că harul se răspândeşte. Dar el nu vorbeşte de harul necreat. Cum puteţi să-l faceţi să spună ceea ce spune şi ne prezentaţi ceea ce el nu afirmă ca întărire a inovaţiilor voastre? Căci dacă ar fi sigur că harul, fiind necreat, se răspândeşte, de ce nu s-ar răspândi natura Duhului, care este şi ea necreată? Pentru care motiv se exclude putinţa să se răspândească însăşi esenţa naturii divine? Desigur pentru că ea este necreată. Căci dacă faptul de a nu se putea răspândi ar fi propriu esenţei şi naturii, nicio altă natură, de orice specie ar fi ea, nu ar putea să se răspândească. Dar noi vedem că multe esenţe se difuzează. Deci, nu o calitate a esenţei ca atare o face să nu se răspândească, ci faptul că e esenţa necreată, supraesenţială, infinită şi creatoare a tuturor lucrurilor. Acesta e motivul pentru care răspândirea e contrară naturii"[39].

Achindin afirmă deci că fiinţa cuiva se poate tot aşa de mult răspândi asupra altora ca şi lucrările lui. Dacă fiinţa divină nu se poate răspândi e datorită nu caracterului de fiinţă, ci caracterului ei necreat. Deci nimic din Dumnezeu nu se poate răspândi asupra creaturilor, ca unul ce e necreat. Este evidentă însă falsitatea afirmaţiei că fiinţa nu se poate răspândi ca şi lucrarea, în ordine creată. Fiinţa nu se răspândeşte decât dacă se dizolvă. Dar dacă esenţele obiectuale, pur materiale, se pot dizolva prin răspândire, persoana umană, adică fiinţa ipostaziată ca persoană, nu se poate dizolva, oricât s-ar răspândi ea în lucrările sale. Ea rămâne ca o rezervă nesfârşită sau ca un izvor unitar indestructibil al lucrărilor care se răspândesc. Gândirea intelectualistă scolastică n-a înţeles taina persoanei care nu se dizolvă, oricât se răspândeşte prin lucrările ei. Dar persoana umană nu este decât fiinţa umană ipostaziată, adică singurul mod în care există real fiinţa umană. Dar aceasta n-o închide în sine. Ea se răspândeşte prin lucrări, însă nu se dizolvă sau nu se epuizează în nicio lucrare. Dumnezeu nu se răspândeşte ca fiinţă nu prin faptul că e necreat, ci prin faptul că e Persoană sau Treime de Persoane. Dar tocmai pentru că e Persoană se poate totodată răspândi prin lucrări, rămânând fiinţă neepuizată în această răspândire.

Astfel Îl închidem pe Dumnezeu în Sine, pe motiv că e necreat, şi nu mai

---

[39] Din al doilea tratat al lui Achindin contra lui Palama, Cod. Monac. Gr. 223, f. 89 v.-90 v.

avem nicio putinţă de a ne întâlni cu El, de a primi ceva din El în noi. Palama voia să dea un temei teologic participării reale a făpturii la Dumnezeu şi îndumnezeirii ei. El avea un scop practic. Achindin îi opunea o teorie, preţioasă pentru consecvenţa ei logică, mai bine zis simplist logică, dar necorespunzătoare realităţii atât de complexe a lui Dumnezeu. Şi apoi cum se poate afirma că el interpreta just cuvântul „har” al Sfântului Ioan Gură de Aur, când îl socotea creat, odată ce acest termen de „creat” nu se află la Sfântul Ioan Gură de Aur?

Nadal ne dă şi o altă afirmaţie a lui Achindin, şi anume că Dumnezeu nu se poate dărui nici ca fiinţă, nici ca lucrare, căci numai lucrurile create se pot răspândi.

„(Din Dumnezeire) curg şi se disting lucrurile pe care le produce. Dar ceea ce produce e totuşi o creatură”. Asupra acestui punct Ioan Gură de Aur zice şi el: „Nu Dumnezeu, ci harul se răspândeşte”. Şi acelaşi Părinte afirmă: „Nu Duhul curge, ci harul curge din Duh”, pentru că nu lucrează în noi tot ce poate produce, dat fiind că lucrurile pe care le poate produce sunt numeroase şi chiar infinite ca număr... De aceea faptul că Atotputernicul lucrează într-un mod restrâns şi nu face tot ce poate produce, dă ocazie teologilor să spună că din El curge aceea (lucrarea, harul), şi nu El curge. Toate lucrurile pe care noi le concepem ca curgând din El sunt deci creaturi. În acest sens, nu Dumnezeu e cel ce se răspândeşte, ci harul produs de Duhul atotputernic” (Cod. *Monac. Gr.,* f. 90 r).

Deci, după Achindin, aprobat de Nadal, noi nu primim de la Dumnezeu decât lucruri create. Harul însuşi e creat. Niciun contact real, nemijlocit, nu se poate realiza între noi şi Dumnezeu.

În general, acea parte a teologiei catolice care a rămas aservită tomismului nu concepe altă legătură a lui Dumnezeu cu lumea decât prin mijlocirea cauzalităţii creatoare. Prin aceasta, tot ce dă Dumnezeu lumii ar fi ceva creat. Noi suntem închişi în graniţele creatului. Creaturitatea e ca un zid care se ridică implacabil între noi şi Dumnezeu. Dumnezeu nu comunică nemijlocit cu lumea odată creată. Îndată ce Dumnezeu vrea să se apropie de lume printr-un act, apare ceva creat între El şi lume, între El şi om, spune această teologie. În felul acesta toate noţiunile Părinţilor iau un înţeles impropriu. Îndumnezeirea însăşi e o stare creată. „Energia este actul esenţei divine a cărei cauzalitate creează *îndumnezeirea oamenilor”,* zice teologul catolic Garrigues într-o interpretare *sui generis* a Sfântului Maxim Mărturisitorul[40].

Totuşi noi credem că chiar în tezele celor două partide se găsesc elementele care le pot concilia.

Într-adevăr, ce este ceea ce face ca în esenţa divină să se producă diferite

---

[40] *Rev. cit.,* p. 285.

lucruri și aspecte create, ba chiar nenumărate, cum zice Achindin? Nu se află oare chiar în unitatea ființei lui Dumnezeu posibilități de a produce lucruri create diferite? Nu e oare una sau alta lucrarea în care Dumnezeu cel simplu se manifestă în deplinătatea Lui, creând unul sau altul din lucruri? De aici nu mai trebuie făcut decât un pas până la recunoașterea că prin lucrurile create noi ne punem în legătură și cu lucrările necreate, deosebite, prin care Dumnezeu le produce, și cu Dumnezeu Însuși în toată integritatea Lui. Iar creatura nu simte, oare, când are o sensibilitate spirituală conștientă, pe Dumnezeu Însuși care creează în ea o stare sau alta? Apoi această lucrare nu penetrează creatura prin faptul că o aduce la existență și o ajută să se dezvolte?

Pe de altă parte, când Palama afirmă că lucrările lui Dumnezeu sunt nedespărțite de ființa Lui, nu afirmă el oare că în fiecare lucrare e activ Dumnezeu întreg sau e prezentă toată ființa Lui, dar de fiecare dată altfel și altfel? Și apoi nu e un fapt evident că în fiecare act al unei persoane e persoana întreagă, dar în alt și alt mod de lucrare?

Astfel, pe de o parte ființa e întreagă în fiecare lucrare, dar pe de alta ea rămâne ca un izvor infinit care se poate manifesta totdeauna întreagă în alte și alte moduri sau lucrări. Pe de o parte, ființa e deci întreagă în fiecare lucrare, pe de alta, nu se epuizează în acea lucrare, rămânând ca un izvor capabil de alte și alte moduri de a se manifesta în alte și alte lucrări.

Teologia catolică ar fi consecventă cu ea însăși recunoscând că ființa divină, când se manifestă în raport cu un lucru sau altul finit, se manifestă într-un mod care nu face imposibile alte moduri de manifestare, iar teologia ortodoxă poate să accentueze totdeauna, în cel mai autentic spirit palamit, că în fiecare lucrare se manifestă întreaga ființă divină, dar totdeauna într-un anumit mod.

Aici nu e o curgere diminuată, în sens neoplatonic, a ființei divine în lucrări, cum afirmă unii teologi catolici, ci aceeași ființă divină comunică prin lucrări cu creaturile potrivit capacității de primire a creaturilor, restrânse în structurile și puterile lor.

Desigur, admițând aceasta, teologia catolică ar trebui să mai admită că Dumnezeu lucrează nu numai prin acte, prin care creează și susține în existență lucrurile și fenomenele create, ci și prin acte prin care intră în comunicare directă cu creatura, pe de o parte așa cum îl pot primi făpturile finite, pe de alta, dăruindu-Se în aceste acte întreg. De legătura aceasta nemijlocită cu Dumnezeu Însuși vorbește toată Scriptura. Altfel cum ar conduce Dumnezeu făptura spre îndumnezeire, de care vorbesc acum și teologii catolici, când o declară „îndumnezeire creată”. E vorba de o anumită pătrundere a lui Dumnezeu prin creaturi la conștiința oamenilor, de o anumită transparență a Lui prin ele, de o anumită penetrare a lucrării Lui în făpturi.

De altfel, însuși modul în care actul creator al lui Dumnezeu, ca act necreat, are un efect creat, rămâne un mister. Misterul acesta trebuie să-l și

simţim, nu numai să-l gândim.

Constatăm că şi printre teologii catolici care menţin atitudinea critică faţă de Palama în numărul amintit din „Istina”, sunt unii care recunosc că nici poziţia prea intelectualistă a adversarilor lui Palama n-a fost justă. Astfel, Juan Miguel Garrigues O.P.[41], menţinând afirmaţia că Palama a greşit, recunoaşte că şi adversarii săi au greşit. „Adversarii lui Palama gândesc în interiorul unei noţiuni a esenţei divine, a cărei aseitate e caracterizată printr-o cale unic apofatică – în sensul teologiei negative – ca pură separaţie care exclude orice participare. După maniera „Unului” neoplatonic, esenţa divină nu e situată în simplitatea originară a Celui-ce-este, în actul ei pur, ci dincolo de existenţă, separată şi radical imparticipabilă... Vom vedea că Palama a voit să salveze ideea creştină a unei comuniuni de existenţă între Dumnezeu şi lume. Dar nepunând în cauză noţiunea esenţei divine ca pură aseitate, el a fost nevoit să afirme o distincţie reală între esenţa divină şi actele Sale necreate, la care participă creaturile”[42]. Sau: „Partida raţionalistă a sacrificat îndumnezeirea în faţa logicii aseităţii, partida palamită a salvat dogma creştină a îndumnezeirii, dar n-a putut-o face decât cu preţul nenumăratelor incoerenţe metafizice şi compromiţând grav misterul simplităţii existenţei divine”[43].

Sperăm că asemenea declaraţii din partea catolică sunt un început pentru o integrală înţelegere pozitivă a doctrinei Sfântului Grigorie Palama, contribuind la aceasta şi un efort din partea teologiei ortodoxe, de a pune în lumină un concept despre Dumnezeu care este superior celui care-L reduce la o esenţă prea simplist gândită sau la o esenţă care nesocoteşte lucrările Lui, preocupându-se numai de unitatea Lui, şi neînţelegând că Dumnezeu e prezent în lucrări ca unitate treimică de persoane, care e altceva decât unitatea simplist cugetată a filosofilor.

Noi vom da în acest volum în traducere câteva scrieri în care Palama se ocupă cu apărarea rugăciunii inimii, a vederii lui Dumnezeu în lumină şi cu explicarea acestei întâlniri prin faptul participării la Dumnezeu şi cu indicarea îndumnezeirii omului ce rezultă de aici.

Întrucât *Cuvântul al doilea* şi *Cuvântul al treilea din cele dintâi, Apologia mai extinsă* şi *Antireticul V* contra lui Achindin le-am dat în traducere românească în cartea noastră despre Sfântul Grigorie Palama[44], vom da aici, în româneşte, alte câteva din scrierile lui.

---

[41] „L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur”, în *Istina,* 3, pp. 272-296.

[42] *Rev. cit.,* p. 275.

[43] *Rev. cit.,* p. 256.

[44] *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama,* vol. cit., reed. EIBMO, Bucureşti, 2006.

AL SFÂNTULUI GRIGORIE PALAMA

Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie. Al doilea din cele din urmă.

Despre rugăciune

1. Ar putea spune cineva că filosoful acesta[1] a fost îndemnat de iubirea de învăţătură şi de marea voinţă de a cunoaşte, să osândească atât de necruţător pe cei ce nu văd adăugându-se niciun folos din învăţătura de afară la cea care le vine acum din Evanghelie şi e nădăjduită să le vină, potrivit făgăduinţei nemincinoase, celor ce vieţuiesc conform ei. Căci aceia dau cea mai mare însemnătate poruncilor lui Hristos şi îndeamnă pe toţi numai spre acestea, ca spre singurele în stare să conducă sufletul omenesc la asemănarea cu Dumnezeu, să-l desăvârşească şi să-l îndumnezeiască, iar învăţăturile de afară nu le pun deasupra celor părinteşti, ci le numesc, după Pavel, înţelepciune trupească (2 Cor. 1, 12) şi a veacului acestuia, şi pe fruntaşii ei dintre elini, ca pe unii ce s-au folosit de şcoala zidirii cea de la Dumnezeu împotriva lui Dumnezeu, îi socotesc înţelepţi falşi şi neînţelepţi. De aceea filosoful s-a supărat că nu li se dă şi învăţaţilor în ale acelora cea mai mare cinste, şi aceasta pentru că voia să fie şi el părtaş de ea. Căci pentru ea şi-a luat şi titlul de filosof şi numai rodul ei îl urmărea prin toată sârguinţa sa.

Dar ce alt chip de slujire s-a ridicat împotriva „slujbei cuvântătoare" (Rom. 12, 1), mai bine zis duhovniceşti, a noastre, adică a rugăciunii şi a celor ce o cinstesc pe ea mai mult decât orice şi se dedică ei întru linişte şi fără griji toată viaţa şi dau o mână de ajutor prin experienţă celor ce sunt introduşi la această liturghie îngerească şi mai presus de lume? Cine se împotriveşte în cuvânt celor ce aleg mai bine să tacă? Cine pizmuieşte pe cei ce nu umblă câtuşi de puţin după cinstire? Cine, bizuindu-se pe trecut, se uită de sus la cei ce şed departe de stadion? Iată că în luptele lui de mai înainte pentru filosofie, monahul şi filosoful s-a vădit ca duşman al monahilor, dar al celor ce trăiesc încă; aici însă, folosindu-se de spusele Sfinţilor Părinţi ce s-au mutat la ceruri, spre răsturnarea cuvintelor lor, nu ştiu ce a păţit de a pornit o luptă nu mică.

2. Mai mult decât împotriva tuturor îşi îndreaptă cu îndrăzneală puterea cuvântului împotriva celor scrise despre rugăciune de Nichifor Mărturisitorul; împotriva lui Nichifor, care, dând mărturisirea cea bună pentru ea, a fost condamnat la exil de către primul Paleolog, care a împărăţit şi cugetat cele ale latinilor; împotriva lui Nichifor, care, trăgându-şi neamul dintre italieni, dar dispreţuind credinţa lor greşită şi alipindu-se de Biserica noastră dreptcredincioasă, tăgăduieşte odată cu patria lui şi cele ale părinţilor şi

[1] Este vorba de Varlaam.

socotește mai scumpă credința noastră decât a sa, pentru cuvântul care învață la noi în chip drept adevărul. Acesta, venind aici, își alege viața cea mai curată, adică pe cea singuratică, iar ca loc în care voia să locuiască își alege pe cel cu nume sfânt, în lumea dintre lume și cele mai presus de lume, Athosul, căminul virtuții. Și aici s-a arătat mai întâi știind să fie călăuzit, supunându-se Părinților de frunte. Apoi, dând timp îndelungat acelora proba smereniei sale, el însuși primește de la ei experiența artei artelor, adică a liniștii (a isihiei) și se face călăuză a celor ce s-au întrarmat în lumea minții spre lupta cu duhurile răutății (Efes. 6, 12). Acestora le-a întocmit și o culegere de explicări de ale Părinților, care-i pregătește spre nevoință și rânduiește felurile luptelor și arată de mai înainte răsplătirile și descrie cununile biruinței. După acestea, pentru că vedea pe mulți dintre începători neputând să stăpânească nici măcar în parte nestatornicia minții, le dă un mod prin care ar putea opri în parte multa hoinăreală și nălucirea minții.

3. Filosoful acesta și-a îndreptat, deci, împotriva aceluia mult născocitoarea lui închipuire, ca pe un foc ce se folosește de ceea ce îi stă înainte ca de o materie. Nu se rușinează de acea fericită mărturisire și de exilul pentru ea, nu se rușinează de cei ce s-au împărtășit de exil împreună cu el și au învățat de la el cele dumnezeiești, care s-au arătat „sarea pământului” (Matei 5, 13) și „lumina lumii” (Matei 5, 14) și luminători străluciți ai Bisericii, „având cuvântul vieții” (Filip. 2, 16): înțeleg pe Teolipt, acela care a strălucit din cetatea Filadelfiei ca dintr-un sfeșnic, pe Seliotis, învățătorul monahilor, pe Ilie, care a îmbrățișat pustia toată viața, ca profetul Ilie, pe ceilalți prin care Dumnezeu a împodobit și a întărit Biserica, ridicând-o din nou. Nu s-a lăsat convins nici de aceștia și nici de cei călăuziți de ei, care duc și acum aceeași viețuire, să renunțe la bănuielile sau la cuvintele rele împotriva bărbatului. Ci s-a pornit să ocărască în lungi scrieri pe cel pe care nu l-ar fi putut lăuda după vrednicie. Pentru că acela și-a alcătuit scrierea în chip simplu și fără meșteșugire, a pornit să-l contrazică pe cel de la care ar fi putut să și învețe ceva. Dar să amintim acum acel cuvânt teologic: „Nu cel înțelept în cuvinte este pentru noi înțelept, nici cel ce are limba ușor mișcătoare, dar sufletul neînvățat, fiind ca acele dintre morminte care sunt bine împodobite pe dinafară, dar putrede prin cadavrele dinăuntru, oricât acoperă ele multul rău miros dinăuntru, ci cel ce caută să întărească vrednicia de crezare a cuvintelor prin viață și înfrumusețează prin fapte lipsa de frumusețe a vorbelor”[2]. Dar nici cuvintele simple ale aceluia n-a izbutit să le răstoarne acest învățat înainte de a le strâmba mai întâi. Aceasta o vom arăta limpede de îndată.

4. Deoarece atât la început, cât și la sfârșit învață de la sine despre rugăciunea minții, să privim și noi mai întâi această învățătură a lui pe scurt. Ea e de așa fel, că amăgește prin vorbărie frumoasă pe mulți dintre cei

[2] Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântări,* 16, 2; P.G. 35, col. 936 D-937 A.

necercaţi, dar pe niciunul dintre cei ce au gustat din rugăciunea adevărată măcar cât de puţin. Să privim, deci, învăţătura lui despre rugăciune, dar numai atât cât să arătăm nepotrivirea ei cu Părinţii. Căci începe de la cele mărturisite de Părinţi şi sfârşeşte arătând o cale cu totul contrară acelora. Începe zicând că cel ce se îngrijeşte de rugăciune trebuie să dea simţurilor linişte. Dar de aici trage concluzia că trebuie să-şi mortifice în chip deplin partea pătimitoare a sufletului, ca să nu lucreze prin niciuna dintre puterile ei; pe lângă aceasta, şi toată lucrarea comună a sufletului şi a trupului. „Căci fiecare, zice, se face o piedică rugăciunii şi mai ales întrucât se împărtăşeşte de oarecare silă şi produce plăcere sau durere, mai cu seamă pipăitului, celui mai gros şi neraţional dintre simţuri". Deci ar putea zice cineva către cel ce afirmă acestea: Cel ce se îngrijeşte de rugăciune nu trebuie să postească, nici să privegheze, nici să-şi îndurereze genunchii, nici să doarmă pe jos, nici să stea în picioare prea mult, nimic din acestea să nu facă. Căci toate acestea produc pipăitului o durere şi aduc o stânjeneală, cum zici tu, sufletului care se roagă. Deci trebuie să procurăm sufletului în starea de rugăciune din toate părţile o nestânjeneală[3]. „De fapt ar fi ciudat – zice iarăşi – să dispreţuim în rugăciune vederea şi auzul, cele mai nemateriale şi mai nepătimitoare (nepasionale) şi mai raţionale dintre simţuri, dar să primim simţul pipăitului (simţul tactil al atingerii), pe cel mai gros şi mai neraţional, şi să primim să conlucrăm cu lucrările lui". Dar el n-a văzut, cu toate că e filosof, deosebirea dintre simţuri, cât de diferit se împărtăşesc de puterea trupească din ele; n-a văzut că nu toate sunt mişcate numai de cele ce li se înfăţişează din afară. Noi însă, care voim să explicăm cele ce li se întâmplă simţurilor articulate în materie, din rugăciunea nematerială şi în deprinderea atotdesăvârşită cu ea, din lucrarea ce priveşte spre Cel unul, vom ţine seama numai de aceasta. Dar „Cel ce dă rugăciune celor ce se roagă[4] (1 Regi 2, 9) şi celor ce vorbesc despre El, să dea cuvânt

[3] Varlaam reprezintă, într-un mod poate exagerat prin ceea ce susţine în această chestiune, un raţionalism de tip scolastic, care s-a obişnuit să ceară ferirea trupului de orice osteneală în vremea rugăciunii, ca să nu incomodeze sufletul în cursul ei. În Răsărit s-a menţinut distincţia între mortificarea senzaţiilor de plăcere şi acceptarea celor de durere. Numai acestea pot ajuta trupul să se elibereze cu adevărat de senzaţiile de plăcere, suportând ceea ce este la antipodul lor. Şi numai senzaţiile de plăcere ispitesc sufletul să încline spre cele ale lumii şi ale trupului, îndepărtându-l de rugăciune. E uşor să fugi de durere. Dar biruinţa asupra laşităţilor produse de fuga de ea nu se obţine decât prin eroismul acceptării durerii. Căci fuga de durere este şi o plăcere. În felul acesta el nu face nimic pentru sfinţirea trupului. Iar osteneala şi durerea nu opresc sufletul de la rugăciune, ci îl duc şi îl susţin în ea. Căci ne fac să simţim marginile puterilor şi ale vieţii noastre şi să strigăm către Dumnezeu. Dimpotrivă, voluptatea, dând sentimentul puterii, al suficienţei de sine, îl opreşte de la rugăciune.

[4] Cf. Evagrie, *Despre rugăciune,* 58, RG. 79, col. 118 A. *Filoc. rom.,* vol. 1, ed. cit., p.

potrivit hotărârii noastre.

5. Este necesar să liniştim acele simţuri care sunt mişcate de cele din afară când ne întoarcem spre cele dinăuntru. Dar ce nevoie au de aceasta cele ce se însoţesc cu dispoziţiile sufletului, şi anume cu cele bune? Ce metodă ar putea apoi să scape de acestea pe cel ce a ajuns în sine însuşi?[5] De ce ar trebui apoi să caute să scape de acestea, odată ce ele nu se opun, ba şi conlucrează la această stare dinăuntru cât mai mult? Căci acest trup ni s-a dat ca pereche de către Dumnezeu, mai bine zis ni s-a supus ca o pereche. Deci, când se răzvrăteşte, să-l oprim, dar când se lasă călăuzit cum trebuie, să-l primim. Auzul şi văzul sunt mai curate şi mai raţionale ca pipăitul, dar nu ar percepe vreunul din ele nimic, nici n-ar suferi vreo durere prin aceasta, dacă nu ar cădea sub lucrarea lor din afară ceva ce poate fi văzut sau auzit, ci ceva fără sunet şi fără formă. Dar trupul suferă mai multă durere prin simţul pipăitului când ne nevoim cu postul şi nu-i aducem hrană din afară. De aceea, cei ce se adună în ei înşişi din cele din afară opresc lucrarea simţurilor care nu lucrează când lipsesc cele din afară, întrucât rămân înăuntru, dar pe cele ce lucrează şi în lipsa celor din afară cum le-ar face să se oprească, mai ales când acestea tind totodată spre scopul urmărit?[6] Iar că simţirea dureroasă prin simţul pipăitului e de cel mai mare folos celor ce se roagă cu mintea (cu înţelegerea), o ştiu toţi care au gustat măcar în parte lupta prin el şi ei au prea puţin nevoie de cuvinte, întrucât cunosc aceasta prin cercare. Din acest motiv, ei nici nu ascultă pe cei ce cercetează aceste lucruri numai prin cuvânt; ei spun că aceasta e o cunoştinţă care îngâmfă (1 Cor. 8, 1).

6. Pe lângă aceasta, cei ce se roagă cu mintea cu adevărat trebuie să fie nepătimaşi şi să fi lepădat legătura cu lucrurile aflate la mijloc (între ei şi Dumnezeu), căci numai aşa pot ajunge la rugăciunea netulburată; iar cei ce n-au ajuns la această măsură (a nepătimirii), dar se silesc spre ea, trebuie să treacă peste împătimirea de plăcere (dulcea împătimire), ca să se elibereze cu totul de împătimire. Dar pentru aceasta trebuie să facă moartă cu totul pornirea păcătoasă a trupului, care constă în izbăvirea de împătimire, iar gândul să-l aibă mai tare ca mişcările rele ale patimilor din lumea cugetării, ceea ce înseamnă depăşirea împătimirii de plăcere. Iar dacă e aşa, precum şi

---

105.

[5] De osteneala şi de durerea trupului nu poate scăpa omul prin voinţa sa nici în vremea rugăciunii, cum poate scăpa de senzaţiile văzului şi auzului, pentru că ele sunt trăite prin tot trupul său şi ele se îmbină cu stările dinăuntru ale lui, fiind provocate atât de mişcarea, cât şi de starea trupului, şi nu pot fi evitate niciodată complet.

[6] Scopul urmărit de cel ce se roagă este să prelungească rugăciunea cât mai mult; iar scopul urmărit de cel ce voieşte să se desăvârşească este să scape cât mai deplin de pornirile pătimaşe. Dar aceasta cere o osteneală care îşi are cauza şi efectul în dispoziţiile dinăuntru.

este, până ce ne stăpâneşte împătimirea nu putem gusta rugăciunea minţii nici măcar cu cuvântul de pe vârful buzelor, şi avem nevoie să simţim prin simţul pipăitului numaidecât durerea postului, a privegherii şi a altora ca acestea, dacă vrem să ne îngrijim de rugăciune. Căci numai prin ea se mortifică pornirea păcătoasă a trupului, şi gândurile care mişcă patimile animalice se fac mai cumpătate şi mai slabe. Ba nu numai atât, ci aceasta aduce şi începutul sfinţitei străpungeri a inimii, prin care se şterg şi întinăciunile necurate de mai înainte şi care face pe Dumnezeu mai presus de toate milostiv şi înduplecat de rugăciune. Căci „inima zdrobită Dumnezeu nu o va urgisi” (Ps. 50, 18), după David; iar după Teologul Grigorie, „de nimic nu are Dumnezeu mai multă grijă ca de greaua pătimire”[7]. De aceea şi Domnul a învăţat în Evanghelii că „mult poate rugăciunea însoţită de post” (Marcu 9, 29, Matei 17, 21).

7. Lipsa durerii, pe care Părinţii o numesc şi împietrire, e deci cea care opreşte rugăciunea, nu durerea trăită cu simţul pipăitului, cum a filosofat cel dintâi acesta prin cuvinte lipsite de fapte, împotriva celor ce le cunosc pe acestea cu lucrul[8]. De aceea sunt unii dintre Părinţi care au spus că postul este oarecum esenţa rugăciunii. „Materia rugăciunii este foamea”, zic aceştia[9]. Alţii au numit-o pe aceasta „calitatea” rugăciunii. Căci socotesc lipsită de calitate rugăciunea fără străpungere. Iar altul spune: „Setea şi privegherea au apăsat inima; iar din inima apăsată au curs lacrimi”[10]. Sau: „Rugăciunea e maica şi

---

[7] *Cuvântări,* 24, 11; P.G. 55, 1181 B.

[8] Ioan Scărarul, *Scara,* VI, 14, P.G. 88, 796 B (în *Filoc. rom., vol.* 9, ed. 1980, p. 159): „Lipsa de durere a inimii e împietrirea minţii”. De fapt durerea aduce înmuierea sufletului, iar aceasta rugăciunea, ba chiar rugăciunea cu lacrimi. Rugăciunea fără această înmuiere e mai mult o meditaţie filosofică, fără efecte adânci şi transformatoare asupra întregii noastre fiinţe. Aceasta o umanizează şi o face transparentă cu adevărat. De aceea se pune în Biserica de Răsărit atât accent pe lacrimi. Varlaam e cel dintâi care a tras în mod explicit asemenea concluzii din raţionalismul scolastic, cauza întregului raţionalism al teologiei occidentale. Poate a făcut aceasta pe baza a ceea ce începuse să se vadă deja în practica rugăciunii în Occident. Dar nu e mai puţin adevărat că, formulând teoretic această concluzie ce socotea că rezultă din ea, a întărit-o în ea. Nu se poate spune că n-au apărut şi în Occident credincioşi care au preţuit efortul şi durerea. Dar pe cel dintâi l-au preţuit unele ordine poate prea mult, cu scopul de a impune catolicismul ca putere lumească; iar pe cea de a doua, unele femei, din voinţa de a simţi în trupul lor rănile lui Hristos. Dar toate au fost fenomene excepţionale; nu au fost o regulă generală pentru credincioşii care nu urmăresc scopuri de cucerire şi fără urmărirea unor efecte neobişnuite, ci pur şi simplu curăţirea şi întărirea generală a firii omeneşti în Dumnezeu.

[9] Ioan Scărarul, *Scara,* XIV, 16, P.G. 88, 865 D (în rom., *Filocalia,* vol. 9, ed. 1980, p. 216).

[10] *Ibidem,* VI, 14, P.G., 88, 796 B (în rom., *vol. cit.,* p. 159).

totodată fiica lacrimilor”[11]. Ai văzut că durerea trăită cu simţul pipăitului nu numai că nu se face o piedică a rugăciunii, ci conlucrează cu ea, întărind-o? Dar cum sunt aceste lacrimi cărora rugăciunea le este maică şi fiică? Nu sunt dureroase şi amare şi muşcătoare prin fire celor ce au gustat de curând din fericitul plâns, iar celor ce s-au bucurat de el din plin nu li se prefac în dulci şi nedureroase? Cum, deci, întinează rugăciunea, ba, mai bine zis, cum o nasc pe ea şi se nasc din ea cele săvârşite trupeşte, care produc dulceaţă şi durere simţirii? Cum le dăruieşte pe acestea Dumnezeu, potrivit celui ce zice: „Dacă ai câştigat lacrimi în rugăciunea ta, Dumnezeu s-a atins de ochii inimii tale şi ai văzut cu mintea (cu înţelegerea)”[12].

8. Dar Pavel, zice, răpit până la al treilea cer, n-a văzut „fie că era în trup, fie în afară de trup” (2 Cor. 12, 2), ca unul ce uitase de toate cele ale trupului? Dacă, deci, e propriu celui ce se grăbeşte spre Dumnezeu prin rugăciune să fie nesimţitor faţă de cele ale trupului, cum sunt daruri ale lui Dumnezeu cele de care trebuie să se elibereze cel ce se grăbeşte spre El? Dar nu numai de lucrările trupeşti trebuie să se elibereze cel ce se grăbeşte spre unirea cu Dumnezeu, ci, după marele Dionisie, trebuie să părăsească şi lucrările minţii şi toate luminile dumnezeieşti şi tot urcuşul tuturor vârfurilor sfinte[13]. Dar atunci niciuna dintre acestea nu e dar al lui Dumnezeu, nici urcuşul tuturor vârfurilor sfinte, odată ce cel ce se grăbeşte spre unirea dumnezeiască trebuie să se elibereze de ele[14]. Dar, zice, cum ar fi din har acestea care nu se simt în cursul rugăciunii ce uneşte pe om cu Dumnezeu? Ar fi degeaba. Dar nimic nu e degeaba din cele ale lui Dumnezeu. Iată că îţi face bucurie o vorbire zadarnică, o, omule, care ne atragi şi pe noi la asemenea cuvinte. Oare nu socoteşti unirea dumnezeiască un lucru mic, odată ce nu întrece daruri mari şi trebuincioase, ci numai lucruri zadarnice? Şi ceea ce nu e

---

[11] *Ibidem,* XXVII, P.G., 88, 1129 A (în rom., *Filocalia,* vol. cit., p. 378). Din lacrimile de durere pentru păcate iese rugăciunea, iar rugăciunea, ca expresie a simţirii puternice a micimii şi a păcătoşeniei faţă de Dumnezeu, naşte lacrimile. Acestea merg împreună şi numai însoţirea lor măreşte calitatea rugăciunii şi calitatea fiinţei fiecăruia şi scoate sufletul din împietrire.

[12] Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească,* 5, P.G. 65, 908 (în rom., *Filocalia,* vol. 1, p. 280). Lacrimile ce însoţesc rugăciunea sunt semn că Dumnezeu s-a atins de inima celui ce se roagă înmuind-o, şi această atingere este atât de simţită, încât echivalează cu o adevărată „vedere” a lui Dumnezeu de către cel ce se face părtaş de ea. Atingerea lui Dumnezeu de inima celui ce se roagă are acest efect al înmuierii ei pentru că e o atingere făcută cu milă şi cu iubire; are caracterul atingerii celei mai iubitoare şi mai milostive Persoane.

[13] *Despre teologia mistică,* P.G. 3, 1000 C.

[14] Sf. Grigorie Palama consideră depăşirea tuturor treptelor urcuşului duhovnicesc nu o lansare în gol, ci o stare de ajungere în supremul conţinut. Apofaticul pentru el nu e un gol, ci o bogăţie pozitivă mai presus de orice putinţă de definire.

prezent când se săvârşeşte aceasta (unirea), socoteşti că e degeaba?[15]

Cu adevărat te vădeşti ca neridicat mai presus de cele deşarte. Căci, dacă te-ai fi ridicat peste ele, ai fi cunoscut cât de mult unirea cu Dumnezeu se ridică şi peste cele de folos.

9. Iar tu te bucuri atât, mişcându-te în cele deşarte, încât neştiind nimic despre rugăciune lungeşti cuvântul într-o vorbărie deşartă până într-atât, încât numeşti harul duhovnicesc al acesteia, arătat în inimă, „nălucire" care „poartă în ea idolul inimii". Dar cei ce s-au învrednicit de ea o cunosc nu ca o întipărire a unei năluciri, nici ca atârnând de noi, nici ca acum fiind, acum nemaifiind, ci ca o lucrare neobosită produsă de har, existând împreună cu sufletul şi înrădăcinată în el, născând un izvor de sfinţită veselie ce atrage la ea mintea şi o scoate din nălucirile întinate şi de multe feluri, făcând-o să fie fără plăcere faţă de toată dulceaţa cu chip trupesc[16]. Iar dulceaţă cu chip trupesc numesc ceea ce străbate din plăcerile trupului la gânduri şi naşte împreună cu ele o arătare plăcută ce le atrage la sine.

Dar ceea ce trece de la sufletul ce se bucură duhovniceşte la trup, chiar dacă se întâmplă să lucreze în trup, e duhovnicesc[17]. Căci plăcerea trecând de la trup la minte o face pe aceasta cu chip trupesc, neîmbunătăţindu-se prin împărtăşirea de ceea ce e mai bun, ci transmiţându-i mai vârtos aceleia ceea ce e mai rău, încât omul întreg e numit din pricina ei „trup", potrivit cu ceea ce s-

---

[15] Varlaam socotea că gândurile cugetării chiar în cursul rugăciunii trebuie să fie simţite. Căci altfel n-ar fi daruri ale lui Dumnezeu, ci lucruri deşarte. Palama socoteşte că ele nu sunt deşarte, cu toate că pe culmea unirii cu Dumnezeu nu mai sunt simţite. Dar unirea e mai presus de ele. După Varlaam, gândurile cugetării sau se simt, şi atunci sunt lucrul cel mai înalt, care se menţine şi în rugăciunea ce uneşte pe om cu Dumnezeu, sau nu se simt, şi atunci degeaba sunt. La Palama tot urcuşul e preţuit, dar unirea cu Dumnezeu e dincolo de el. El e preţuit pentru că duce la acea unire. Dar e depăşit în ea. Pentru Varlaam sau gândirea e totul, sau nu e nimic. Sf. Grigorie Palama dovedeşte în aceste pagini, cum rar se pot întâlni altele, o cugetare de mare subtilitate şi de rară capacitate analitică.

[16] Sf. Grigorie Palama, ca toţi scriitorii duhovniceşti ai Răsăritului, leagă strâns nălucirile de pornirile spre plăceri. Unde nu mai sunt cele din urmă, sufletul se ridică peste orice chip, într-o simţire înţelegătoare indefinită a prezenţei şi puterii lui Dumnezeu.

[17] Nu faptul că lucrează în trup face trupească şi întinată mişcarea, ci faptul că se imprimă de căutarea unei plăceri, simţită anticipat. Chiar în minte se poate sălăşlui un gând de caracter trupesc şi întinat, când porneşte dintr-o astfel de pornire doritoare de plăcere a trupului. Dimpotrivă, când din sufletul ce se bucură curat sau duhovniceşte ajunge o mişcare în trup, ea rămâne şi în acesta curată şi-l curăţă şi-l înduhovniceşte. Depinde, deci, care e ţinta mişcării: Dumnezeu sau plăcerea trupească concomitentă cu uitarea lui Dumnezeu. Trupul nu e rău prin sine. Nu aflăm în ascetica răsăriteană nicio trăsătură maniheică sau origenistă, ca în teologia catolică. Trupul e destinat şi el îndumnezeirii şi poate fi sfinţit şi îndumnezeit.

a zis despre cei înecaţi prin mânia lui Dumnezeu, că „nu va rămâne Duhul Meu în oamenii aceştia, pentru că sunt trupuri” (Fac. 6, 3). Dar tot aşa, plăcerea duhovnicească care, începând de la minte, trece la trup, nestricându-se prin participarea la trup, preschimbă trupul şi-l face duhovnicesc. Căci acesta leapădă în acest caz poftele trupeşti cele rele şi nu mai atrage în jos sufletul, ci e dus în sus împreună cu el. Iar plăcerea duhovnicească face pe om să fie duh, potrivit cu ceea ce s-a scris: „Cel ce se naşte din Duh, duh este” (Ioan 3, 6). Toate acestea se fac vădite prin experienţă.

10. Iar către cel ce luptă prin cuvinte şi se împotriveşte din iubire de sfadă ar ajunge să spunem că nici noi, nici Biserica nu are astfel de obicei, ca să se călăuzească de cuvinte nelucrătoare. Noi cinstim cuvântul lucrător (cuvântul în faptă) şi fapta cuvântătoare (fapta în cuvânt)[18]. Dar fiindcă a pus şi în scris acest fel de cuvinte, ca să nu înşele pe cineva şi să creadă că spune ceva ce se cuvine şi să fie furat de minciună, facem şi noi adevărul cunoscut şi dăm minciuna pe faţă prin scrieri, folosindu-ne de unele mai mici pentru acestea şi de altele mai mari pentru cele mai trebuincioase decât acestea. În felul acesta arătăm pretutindeni pe Părinţi opuşi acestui învăţător nou al nelucrării, care, fiindcă leapădă faptele bune săvârşite prin trup ca grele, respinge, în chip firesc, şi dispoziţiile duhovniceşti întipărite în trup[19]. Dar toată Sfânta de Dumnezeu insuflată Scriptură este plină de astfel de dispoziţii întipărite în trup: „Inima mea, zice, şi trupul meu s-au bucurat de Dumnezeu cel viu” (Ps. 83, 2); şi: „Întru El am nădăjduit şi am fost ajutat şi a înflorit trupul meu” (Ps. 27, 9) şi iarăşi: „Cât de dulci sunt cuvintele Tale gâtlejului meu, mai dulci ca mierea, gurii mele” (Ps. 118, 103).

Că vorbeşte de gura văzută, arată limpede şi Sfântul Isaac, spunând: „E

[18] Λόγον ἔμπρακτον και πράξιν ελλόγιμον. Cuvântul trebuie să se întrupeze în faptă, deci în trup, ca să poată să-şi ajungă întreaga eficacitate şi să ne poată transforma pe noi, şi fapta trebuie să se cuprindă în cuvânt, sau cuvântul să aibă în el experienţa şi acumularea de putere a faptei. Există o legătură interioară între cuvânt şi faptă, între spirit şi trup. Fapta se cuprinde potenţial în cuvânt, în spirit, şi-l împlineşte pe acesta. Cuvântul deplin sau eficient este cel întrupat în faptă; fapta e deplină şi trupul spiritualizat când se imprimă de cuvânt şi capătă sens şi tălmăcire prin cuvânt. În felul acesta fapta vorbeşte şi cuvântul lucrează. Fapta e cuvânt actualizat şi cuvântul fapta în potenţă.

[19] Lepădarea faptelor bune înseamnă nu numai lepădarea unei sume de fapte exterioare nouă, ci şi a dispoziţiilor bune ale minţii întipărite în trup şi deci a putinţei de sfinţire a trupului sau de prelungire a cuvântului, sau a spiritului în trup, oprirea lui de a-şi actualiza puterea. Protestantismul, respingând faptele, a respins putinţa de sfinţire a trupului şi deci de întărire a omului în general. Dar a făcut aceasta din opoziţie faţă de catolicism, care făcuse din fapte o cantitate exterioară de realizări, care nu transformă pe om, ci îşi cer o răsplată, ca o simplă marfă.

un semn al celor înaintaţi să se îndulcească cuvintele rugăciunii în gura lor”[20]. Iar Sfântul Diadoh zice că „simţirea sufletului este una ce învaţă însăşi lucrarea Sfântului Duh ce vine în noi, pe care nimeni nu poate să o cunoască, decât cei ce s-au eliberat de bunătăţile vieţii pentru nădejdea bunătăţilor viitoare. Căci mintea mişcându-se cu putere spre acestea, pentru lipsa de griji, simte şi ea în chip negrăit bunătatea dumnezeiască şi comunică şi trupului prin bunătatea sa, după măsura înaintării sale, cum zice şi David: „Spre El a nădăjduit inima mea şi am fost ajutat şi a înflorit trupul meu” (Ps. 27, 9-10). Iar această bucurie ivită în suflet şi în trup este o înştiinţare neînşelătoare a vieţii nestricăcioase”[21].

11. Dar filosoful spune că arvuna aceasta a veacului viitor, înştiinţarea nestricăciunii, lucrarea Preasfântului Duh, nu poate fi pricinuită de o cauză dumnezeiască şi mai ales nu poate avea loc aceasta în vremea rugăciunii minţii. Iar motivele pentru care zice acesta că schimbările produse şi în trup de lucrarea Duhului nu pot fi din Dumnezeu sunt cam acestea patru: întâi, pentru că „darurile din Dumnezeu sunt atotdesăvârşite, dar mai bun lucru e a fi sufletul în rugăciuni mai presus de simţire decât a lucra într-un fel oarecare prin simţire. Deci, fiindcă acelea nu sunt atotdesăvârşite – căci este ceva mai bun decât ele – nu sunt de la Dumnezeu”[22].

Cum adică? Fiindcă a proroci e un lucru mai mare decât a grăi în limbi, harisma limbilor nu e dar al lui Dumnezeu? Şi fiindcă dragostea e cea mai desăvârşită dintre harisme, numai aceasta e dar dumnezeiesc, nu şi un altul? Nu şi prorocia, puterile, ajutorările, nu şi cârmuirile, harismele vindecărilor, nu şi cuvântul înţelepciunii şi al cunoştinţei în Duhul, nu şi deosebirea duhurilor? Dar şi între cei ce prorocesc şi cei ce vindecă şi cei ce au darul deosebirii şi, pe scurt, între toţi cei dăruiţi cu oricare dintre aceste harisme, este unul mai mare şi altul mai mic. Căci şi Pavel mulţumeşte lui Dumnezeu că „vorbeşte mai mult decât toţi în limbi” (1 Cor. 14, 18); dar şi cel ce are un dar mai mic are darul lui Dumnezeu. Şi iarăşi acelaşi Apostol zice: „Râvniţi harismele cele mai mari” (1 Cor. 12, 31), înţelegând că sunt şi unele mai mici.

Căci dacă „şi stea de stea se deosebeşte în strălucire” (1 Cor. 15, 41), adică în bogăţia luminii, dar niciuna dintre stele nu e fără lumină, atunci nu-i adevărat ceea ce s-a decretat de filosof, după ce a pornit împotriva isihaştilor, că darurile lui Dumnezeu sunt numai cele atotdesăvârşite. Dar şi fratele Domnului dintre apostoli a spus: „Tot darul desăvârşit de sus este” (Iacov 1, 11),

---

[20] *Cuvântul 51,* ed. Teotoche, p. 343 (în rom., *Filocalia,* vol. 10, p. 172).

[21] *Cuvânt ascetic,* 25; *Filoc. rom.,* vol. 1, ed. 2008, p. 413.

[22] Varlaam nu admitea o lucrare a lui Dumnezeu cunoscută prin simţire şi prin fapte, deci prin trup. El închidea pe Dumnezeu într-o transcendenţă absolută. Şi cu aceasta făcea şi o despărţire de netrecut de la spirit la trup. Deci nu admitea o trăire a lui Dumnezeu de către om. El era cugetat numai ca fiind dincolo de viaţa omului, ca neputând-o sfinţi pe aceasta.

dar nu „atotdesăvârşit”. Dar acesta îndrăznind să adauge la cuvintele dumnezeieşti ceva de la sine, e firesc să pornească şi împotriva celor ce le citesc pe acestea prin lucrare.

Deci îl voi întreba pe el: Nu vor înainta sfinţii în veacul viitor la nesfârşit în vederea lui Dumnezeu? E vădit fiecăruia că la nesfârşit[23]. Căci Dionisie, tâlcuitorul celor cereşti, ne-a învăţat că şi îngerii se bucură de o înaintare veşnică în ele, prin luminarea de mai înainte făcându-se mai capabili de una mai clară. Dar nici dintre cei ce s-au împărtăşit în tot veacul pe pământ de aceea, nu am văzut sau auzit pe vreunul să nu fi dorit una încă şi mai desăvârşită. Deci, dacă dorinţa celor ce au dobândit-o nu se opreşte, iar harul de mai înainte îi împuterniceşte spre împărtăşirea de cele mai mari, şi dacă Cel ce Se dăruieşte pe Sine este nesfârşit şi Se uneşte cu prisosinţă şi din belşug, ce piedică mai e ca să nu şi înainteze fiii veacului viitor în ea la nesfârşit, agonisind har din har şi urcând cu bucurie urcuşul cel neobosit. Aşadar, tot darul de sus e desăvârşit, dar nu atotdesăvârşit. Căci Cel atotdesăvârşit nu primeşte adaos[24].

12. Acesta a fost primul dintre argumentele filosofului. Al doilea, mai îndrăzneţ, e că: „sufletul e ţintuit de trup şi e umplut de întuneric prin iubirea lucrărilor care sunt comune laturii pătimitoare a sufletului şi a trupului”. Dar care durere, care plăcere, care mişcare în trup nu-i o lucrare atât a sufletului, cât şi a trupului? Deci mie mi se pare că şi sentinţa aceasta o rosteşte filosoful fără să se gândească, rostindu-se în mod general despre cele ce nu sunt în general. Căci sunt şi pătimiri fericite şi lucrări comune ale sufletului şi trupului care nu ţintuiesc duhul de trup, ci ridică trupul aproape de vrednicia duhului şi-l înduplecă şi pe el să tindă în sus. Care sunt acestea? Cele duhovniceşti, care nu merg de la trup la duh, cum am spus şi mai înainte, ci trec de la minte la trup, şi prin cele ce le lucrează şi le pătimesc ele prefac şi trupul spre mai bine şi-l îndumnezeiesc[25].

---

[23] Despre desăvârşirea progresivă a sfinţilor după moarte a vorbit cel dintâi Clement din Alexandria (*Stromata* 7, 3).

[24] Darul lui Dumnezeu e atotdesăvârşit în sine, dar pentru că noi nu-l putem primi astfel dintr-odată, el se face pe măsura treptei noastre. Sf. Grigorie Palama vede urcuşul spre Dumnezeu ca o scară pentru că el e în acelaşi timp urcuş în desăvârşire. Varlaam, reprezentând raţionalismul scolastic abstract, care socoteşte că Dumnezeu nu e accesibil decât gândirii logice, ca o noţiune a cărei definiţie e atotcuprinzătoare de la început, nu vede un progres în cunoaşterea lui Dumnezeu prin experienţa unui suflet care poate fi tot mai mult curăţat prin virtute.

[25] Varlaam, vorbind în calitate de filosof, deci în spiritul unei raţiuni abstracte, simplifică lucrurile în două feluri: întâi că dispreţuieşte trupul în urcuşul credinciosului spre Dumnezeu şi în general spre bine; în al doilea rând, rosteşte o judecată generală asupra lucrurilor care sunt deosebite între ele, neluând seama la varietatea concretă a realităţii. Palama, interpret fidel al tradiţiei biblice şi patristice,

Căci precum e comună trupului și sufletului dumnezeirea Cuvântului întrupat al lui Dumnezeu, îndumnezeind trupul prin mijlocirea sufletului, încât se săvârşesc prin trup fapte ale lui Dumnezeu, aşa la bărbaţii duhovnicești harul Duhului trecând prin mijlocirea sufletului la trup îi dă și acestuia să pătimească cele dumnezeiești și să pătimească în chip fericit împreună cu sufletul, care pătimeşte cele dumnezeieşti şi care, odată ce pătimeşte cele dumnezeieşti, are şi ceva pătimitor (παθητικόν τι), lăudabil şi dumnezeiesc. Mai bine zis, latura pătimitoare din noi fiind una, se face tot ea şi lăudabilă şi dumnezeiască[26]. Fiindcă înaintând la împlinirea acestui rost fericit al ei, latura pătimitoare îndumnezeieşte şi trupul, nefiind mişcată de patimile trupeşti şi materiale, chiar dacă aşa li se pare celor lipsiţi de experienţă, ci mai degrabă ea însăşi întorcând spre sine trupul şi atrăgându-l de la plăcerea pentru cele rele şi insuflându-i prin sine o sfinţenie şi o îndumnezeire de care nu mai poate fi jefuit[27]. Dovada limpede a acestui fapt sunt moaştele făcătoare de minuni ale sfinţilor.

---

vede că există și pătimiri comune sufletului și trupului, care nici nu întinează mintea și ajută și trupului să urce împreună cu sufletul spre Dumnezeu.

[26] Aici Sf. Grigorie Palama dă temeiul ultim prin care pune în relief chiar și valoarea laturii pătimitoare a sufletului, care e cea mai comună sufletului și trupului. Acest temei e întruparea Cuvântului. Dumnezeirea Acestuia s-a comunicat și trupului prin suflet. Dar s-a comunicat trupului prin ceea ce e comun sufletului și trupului, adică prin latura pătimitoare. Cum ar fi pătimit Hristos împreună cu sufletul Lui fără această latură pătimitoare care le unește? Și cum ar fi fost durerea trupului altfel decât durerea animalului, dacă n-ar fi avut această participare a sufletului la ea? Și cum ar fi putut suferi Patimile fără cârtire dacă n-ar fi fost unită Dumnezeirea cu ele? Dar mai ales prin partea pătimitoare, care unește sufletul cu trupul și e caracterizată prin puterea suportării, pătimește firea noastră cele dumnezeiești sau le acceptă. Prin ea se îndumnezeiește, deci, tot omul. Astfel, patima, din pur omenească și reproșabilă, devine îndumnezeită și vrednică de laudă. Așa se întâmplă și cu noi, datorită harului care prin suflet trece în trup prin partea pătimitoare, care unește sufletul cu trupul.

[27] Continuând să laude rolul pozitiv pe care-l primește latura pătimitoare a ființei umane, arată că prin ea harul îndumnezeiește trupul, când ea nu se lasă furată de patimile trupești stăpânite de plăcere, ci ridică trupul la treapta de răbdare prin harul care s-a întipărit în ea. Numai prin latura pătimitoare poate fi făcut și trupul să pătimească în chip curat, și prin aceasta poate fi sfințit. Iar fără sfințirea trupului nostru nu se poate ajunge nici la sfințirea noastră în totalitatea ființei noastre. Latura pătimitoare e canalul prin care trece harul de la minte la trup. Se afirmă aici o spiritualitate vie, existențială, pasionantă, în sensul bun și activ al cuvântului, o spiritualitate cu adevărat transformatoare, în locul uneia lipsite de viață, de putere, teoretică, abstractă. Lupta lui Palama a fost o luptă explicită pentru trup, pentru îndumnezeirea omului total, concret, nu pentru o idee-fantomă lipsită de viață, cu neglijarea și disprețuirea trupului, cu lăsarea lui în mărăcinișul și în stăpânirea forțelor negative, care îl descompun.

Iar Ştefan, cel dintâi martir, încă trăind, „avea faţa strălucind ca faţa unui înger” (Fapte 6, 15). Deci n-a pătimit şi trupul lui cele dumnezeieşti? Prin urmare şi pătimirea aceasta şi lucrarea ei este comună sufletului şi trupului. Şi împreună-pătimirea aceasta a lor nu se face sufletului piron care-l ţintuieşte de cugetele pământeşti, trupeşti, şi-l umple de întuneric, cum zice filosoful, ci este o legătură şi o unire negrăită cu Dumnezeu, care desface în chip minunat chiar şi trupul de patimile rele şi pământeşti[28]. „Căci cei puternici ai lui Dumnezeu”, ca să grăim cu proorocul, „s-au ridicat foarte de pe pământ” (Ps. 46, 9).

De felul acesta sunt lucrările negrăite de care auzi că se săvârşesc în trupurile celor ce au îmbrăţişat în chip sfânt pentru toată viaţa sfinţita linişte (isihie). Şi ceea ce pare în ele neraţional e mai presus de raţiune şi scapă, prin depăşire, înţelegerii celui ce le cercetează cu raţiunea şi nu caută cunoştinţa lor cu fapta şi cu experienţa mijlocită de aceasta[29]. Iar acesta dacă nu aduce credinţă, singura în stare să primească adevărul mai presus de raţiune, explicând, vai, fără sfinţenie cele sfinte, batjocoreşte cele ale evlaviei.

13. Căci după aceasta, ni-l aduce apoi, cum am spus şi mai înainte, pe Apostol, care spune că nu ştia în răpirea aceea minunată „de era în trup sau afară de trup” (2 Cor. 12, 3), întrucât Duhul pricinuia uitarea tuturor celor ale trupului. „Dacă uitarea este a tuturor, zice filosoful, atunci şi dulceţile, şi căldurile negrăite, de care am aflat că se petrec în isihaşti, le va face Duhul să fie uitate prin venirea Lui, dar nu le va pricinui. Şi negreşit, dacă cele ce se petrec în el sunt daruri ale lui Dumnezeu, rău se spune că cel ce se roagă cu adevărat trebuie să uite de toate. Căci nimeni nu trebuie să uite de cele date lui de Dumnezeu spre bine. Iar dacă trebuie să uite acestea, cum nu e absurd să fie socotit Dumnezeu pricina nemijlocită a celor a căror lipsă şi uitare e mai bună pentru rugăciune?”.

Că cele mai multe dintre darurile Duhului, şi aproape toate, se ivesc în cei vrednici în vremea rugăciunii, ştie sigur oricine cugetă drept. Căci zice Domnul: „Cereţi şi vi se va da vouă” (Matei 7, 7). Deci nu numai răpirea, şi aceasta până la al treilea cer, ci fiecare dintre darurile Duhului. Iar că unele dintre ele se lucrează şi prin trup, o arată felurile limbilor şi tălmăcirile lor, care de asemenea se primesc prin şi în rugăciune, cum spune Pavel: „Cel ce

---

[28] Împreună-pătimirea curată a trupului şi a sufletului nu e un piron care ţintuieşte sufletul de trup, ci o legătură negrăită (συνδεσμός τις) a lor cu Dumnezeu. Căci pătimirea dureroasă, dar curată, desface pe credincios de pornirile inferioare şi-l îndreaptă spre Dumnezeu. Chiar în această împreună-pătimire este o putere de la Dumnezeu. Altfel n-ar fi posibil de suportat.

[29] Lucrările ce se săvârşesc în sfinţi nu sunt neraţionale, cum par, ci mai presus de raţiune, adică de o raţionalitate completă, nu fragmentată ca aceea a proceselor naturii, care sfârşesc în descompunere, deci poartă în ele, ca finalitate, nonsensul.

grăieşte în limbi să se roage ca să le tălmăcească” (1 Cor. 14, 13). Dar nu numai acestea, ci şi cuvântul învăţăturii şi darurile tămăduirilor şi faptele puterilor şi punerile mâinilor lui Pavel (Tim. I, 6), prin care se dădea Duhul Sfânt. E drept că acestea, cuvântul învăţăturii, harul şi tălmăcirea limbilor, deşi se nasc prin rugăciune, lucrează poate şi în lipsa rugăciunii din suflet. Dar tămăduirile şi puterile n-ar putea ajunge la lucrare nerugându-se sufletul celui ce o lucrează pe fiecare, în primul rând cu mintea, dar uneori dând sunet şi trupul. Dar împărtăşirea Duhului se lucrează nu numai când e prezentă rugăciunea în suflet – şi anume rugăciunea care înfăptuieşte tainic unirea celui ce se roagă cu izvorul nesecat al acestui mare dar –, deci nu numai când e prezentă rugăciunea ce se lucrează cu mintea; fiindcă nu se poate spune ce grăiau cu acest prilej Apostolii cu gura (Fapte 18, 11); deci împărtăşirea aceea se lucrează nu numai când sufletul se roagă cu mintea, ci şi când lucrează totodată şi trupul prin mâinile care împărtăşesc pe Duhul, prin atingerea celui ce se află sub el. Ce sunt deci darurile acestea? Nu sunt daruri ale Duhului şi nu s-au dat celor ce cer şi se roagă spre bine, pentru motivul că cei răpiţi până la al treilea cer trebuie să uite de toate cele ce se săvârşesc prin trup?[30]

14. Dar mai bine să dăm aici însăşi cuvintele filosofului: „Dacă cele ce se întâmplă în ei în vremea rugăciunii, ca puterile acestea şi dăruirile, sunt daruri ale lui Dumnezeu, rău se zice că cel ce se roagă cu mintea trebuie să uite de toate. Căci nimeni nu trebuie să uite cele date de Dumnezeu spre bine. Iar dacă cel ce se înalţă prin rugăciune e dator să uite acestea, cum nu e greşit să fie Dumnezeu cauză a acelora a căror uitare şi a căror lipsă e mai bună pentru rugăciune?”.

Dar, o, minunate! Pe cei ce se roagă sincer, Dumnezeu uneori îi scoate afară din ei, ridicându-i deasupra lor şi răpindu-i în chip negrăit la cele cereşti; alteori, aflându-se aceştia în ei înşişi, lucrează Dumnezeu Însuşi prin sufletul şi trupul lor cele tainice şi mai presus de fire şi neînţelese înţelepţilor veacului acestuia. Şi de fapt apostolilor ce stăruiau odinioară în foişor în rugăciune şi cerere, venind Duhul, nu le-a dăruit ieşire din ei (extazul), nici nu i-a răpit la cer, ci le-a deschis gura prin limbile de foc şi prin ei grăia El Însuşi acelea pe care trebuie să le uite cei ajunşi în extaz, dacă trebuie să se uite şi pe ei înşişi[31].

---

[30] Varlaam găsea în cuvintele Sf. Apostol Pavel – că, răpit până la al treilea cer, nu ştia de e în trup sau afară de trup – un temei pentru ideea că cel aflat în rugăciune trebuie să uite de toate, deci trebuie să se elibereze de toate lucrările, să se rupă de acestea. Sf. Grigorie Palama, la rândul său, evoca faptele săvârşite de Sf. Apostol Pavel ca dovadă că în vremea rugăciunii minţii, în trup şi prin trup se produc stări şi fapte curate, străbătute de harul dumnezeiesc. Rugăciunea e pentru Sf. Grigorie Palama o faptă de putere arătată în trup şi prin trup, nu o stare şi o lucrare a sufletului rupt de trup.

[31] Dar Varlaam găsea în cuvintele Sf. Apostol Pavel – că a uitat de este sau nu în

Iar Moise, tăcând, Dumnezeu zice: „Ce strigi către Mine?” (Ieş. 14, 15). Cuvântul acesta îl arată pe el rugându-se. Iar fiindcă se ruga tăcând, se ruga, desigur, cu mintea. Dar rugându-se astfel, nu era el în simţire şi nu simţea poporul strigătele lui şi primejdia ce-l ameninţa, nici toiagul acela văzut în mână? Cum nu l-a răpit deci pe el Dumnezeu, nici nu l-a desfăcut de simţire – căci numai aceasta susţii tu că se dă de Dumnezeu celor ce se roagă –, ci l-a împins spre toiag şi i-a insuflat putere nu numai în suflet, ci şi în trup, şi în mână, toate de care tu zici că trebuie să uite cel ce se roagă cu mintea? Dar oare tăcând acela, nu lovea marea cu toiagul din mână, întâi despărţind-o, apoi unind-o pe aceasta după trecere? Oare nu avea în suflet pomenirea neîmprăştiată a lui Dumnezeu şi nu era supraunit prin rugăciunea minţii cu Cel ce singur putea să lucreze acestea prin el, nelipsindu-i totodată simţirea lucrărilor ce se făceau prin trup?

15. Dar fiindcă a adus şi mărturii din scrieri, să vedem dacă nu cumva sunt contrare şi acestea părerilor lui despre rugăciune. Înainte de toate este adus de el marele Dionisie, care ar fi, cum socoteşte el, un împreună-mărturisitor pentru părerile lui, scriind către Sfântul Timotei: „Stăruind cu tărie în jurul vederilor tainice, părăseşte şi simţirile, şi lucrările minţii, şi toate cele supuse simţurilor şi minţii, şi întinde-te, pe cât e cu putinţă, spre unirea cu Cel ce e mai presus de toată fiinţa şi cunoştinţa”[32]. Dar însuşi acest cuvânt de îndemn al dumnezeiescului Dionisie către Timotei, pe care l-a adus înţeleptul acesta ca mărturisind că numai el cugetă fără greşeală despre rugăciunea minţii, îl vădeşte pe acesta, cum va arăta cuvântul mai încolo, ca desfiinţând cu desăvârşire rugăciunea minţii, ceea ce nu a lipsit să facă şi prin aproape toate cuvintele lui de mai înainte. Căci cel ce respinge începutul rugăciunii, care este starea de frică, de adâncă durere, plină de multă suspinare întru zdrobire de inimă, susţinută cu mintea în tăcere vreme îndelungată, din întristarea cea după Dumnezeu, şi rugăciunea cu lacrimi şi cu străpungerea inimii, însoţită de durerea postului şi a nesomnului, în simţul pipăitului, şi datoria începătorilor de a înălţa mintea împărţită la o rugăciune mai unificată şi deci corespunzătoare, cel ce dispreţuieşte toate acestea va socoti, drept urmare, şi sfârşitul rugăciunii şi, simplu, rugăciunea întreagă ca ceva rău şi se va lupta să o desfiinţeze cu desăvârşire[33].

---

trup – şi un temei să susţină că stările şi faptele străbătute de har ale trupului nu sunt daruri ale lui Dumnezeu, căci darurile lui Dumnezeu nu trebuie uitate. Tot ce se petrece în trup, fie cât de curat, era aruncat de Varlaam la coş; el reţinea doar speculaţia. Palama observă că cei aflaţi în rugăciune nu sunt toţi răpiţi, ci pe unii îi lasă Dumnezeu în lucrări dăruite de El Însuşi. Rugăciunea nu e simplă „meditaţie”, ci luptă, încordare a întregii fiinţe.

[32] *Despre teologia mistică* 1, 1; P.G. 5, 997 B.

[33] Temerea de Dumnezeu, smerenia, postul şi celelalte fapte de felul acesta ţin atât

Căci, spune-mi mie mai întâi aceasta, o, filosofule: Oare nici lucrările minţii (înţelegătoare) nu se dau de la Dumnezeu şi nu se arată ele în vremea rugăciunii mai curăţite decât oricând şi dacă şi pe acestea trebuie să le părăsească cel ce se grăbeşte prin rugăciune spre unirea dumnezeiască? Dar rugăciunea este, cum a zis careva, „maica cugetărilor preaînţelepte”[34]. Apoi trebuie să cugetăm şi aceea că, mai mult decât orice, rugăciunea celor desăvârşiţi e lucrare a minţii. Căci mintea unora ca aceştia, nefiind întoarsă nici spre trup, nici spre cele din jurul lor, nelucrând nici prin simţire şi prin soaţa acesteia, închipuirea (imaginaţia), şi nepetrecând nici în raţiunile lucrurilor prin cugetare şi contemplaţie, ci stăruind numai în rugăciune, cum n-ar lucra cât mai deplin în sine rugându-se? Dar Dionisie îndeamnă pe Timotei să părăsească şi lucrările minţii, aşadar şi rugăciunea. Iar tu declari că nu e nimic bun, nici din Dumnezeu în rugăciuni şi în toate câte se părăsesc şi câte trebuie să nu le mai simtă cel ce a ieşit din sine într-un extaz spre cele mai înalte. Aşadar, după tine, rugăciunea nu e un lucru bun, nici de la Dumnezeu, Care dă rugăciune celui ce se roagă[35].

16. Dar iarăşi îţi voi aminti cuvintele tale, aplicându-le rugăciunii minţii: „Fiind mărturisit de toţi că cel ce se sileşte spre unirea dumnezeiască trebuie să fie fără simţire faţă de toate şi să uite de sine, şi Dumnezeu îi dă unuia ca acestuia mâna să se elibereze de toate şi-l răpeşte din toate”, dacă cel ce se roagă nu mai are nicio simţire a rugăciunii, cum e de la Dumnezeu rugăciunea pe care nu o simte? Căci această simţire ar fi degeaba, iar degeaba nu e nimic din Dumnezeu. Iar dacă simte rugăciunea cel ce se roagă, cum i-o insuflă aceluia Dumnezeu dacă tu spui că cel ce se întoarce spre Dumnezeu trebuie să se elibereze de ea, odată ce Dumnezeu dăruieşte celui pe care-l învăluie în lumină uitarea tuturor, chiar şi a lucrărilor minţii? Vezi cum cuvintele tale despre rugăciune desfiinţează cu desăvârşire rugăciunea? Dar sfântul acela îndemnând pe Timotei să aşeze trepte în inimă (Ps. 83, 6), îl ridică de la unele

---

de mult de rugăciune, că Sf. Grigorie Palama le socoteşte începutul rugăciunii. De fapt însăşi temerea de Dumnezeu şi străpungerea plină de căinţă a inimii sunt o fază a rugăciunii; ea grăieşte lui Dumnezeu şi simte pe Dumnezeu grăind şi lucrând în inimă. Rugăciunea este astfel o stare de mare emoţie; ea e încărcată de plinătatea fiinţei în stare de căinţă, de smerenie, de nădejde.

[34] Diadoh, *Cuvânt ascetic,* 70, *Filoc. rom.,* vol. 1, ed. cit., p. 439.

[35] Varlaam, citând pe Dionisie, care zice că în unirea cu Dumnezeu mintea trebuie să părăsească şi rugăciunea, deduce că, întrucât tot ce trebuie părăsit e rău şi deci nu e din Dumnezeu, rugăciunea e şi ea rea şi nu e de la Dumnezeu. Palama recunoaşte că în unirea cu Dumnezeu sufletul se ridică mai presus chiar de rugăciune. Dar de aici nu deduce că rugăciunea e rea, nici că nu e necesară pentru cei ce vor să ajungă la unirea cu Dumnezeu. Ba, ca un fel de conştiinţă emoţională supremă a prezenţei lui Dumnezeu şi a dependenţei de mila şi de iubirea Lui, ea rămâne chiar pe treapta unirii cu Dumnezeu.

înalte la altele şi mai înalte şi conducându-l prin ele îl aşază pe cea mai de sus culme.

Tu însă, înţeleptule în toate, nu ştiu cum îţi închipui că cei de pe pământ ating nemijlocit înălţimea cerească[36]. Îl aduci ca mărturie şi pe dumnezeiescul Maxim, care zice: „Când aprinsă de iubire mintea a ieşit din sine spre Dumnezeu, nu se mai simte deloc nici pe sine, nici lucrurile"[37]. „Aşadar, zice acest învăţător (Varlaam), nu simte nici pătimirile ce se spun că sunt pricinuite de rugăciunea în trup. Urmează deci numaidecât că ele se întâmplă degeaba". Dar noi am putea zice: Deci şi rugăciunea e degeaba, întrucât nici pe aceasta nu o simte mintea atunci. Deci, potrivit acestor cuvinte, e lucru zadarnic a se ruga cineva. Zadarnic cu adevărat şi nebunesc lucru e însă a scoate astfel de concluzii din cele spuse de Sfântul Maxim. Dar poate va întreba cineva: Ce spune Sfântul Maxim, care a lăudat şi a iubit mai mult decât orice înţelept iubirea dumnezeiască, prin cuvintele: „Când mintea a ieşit din sine spre Dumnezeu, atunci nu se mai simte nici pe sine, nici lucrurile"? „Atunci", zice. Dar când e în sine însăşi, rugându-se mintal, atunci se simte şi pe sine, şi fericitele pătimiri ce se produc în ea şi în trupul unit cu ea de către sfânta rugăciune.

17. Dar acesta aduce pentru părerea lui şi o altă mărturie a aceluia. Căci acela zice: „Starea cea mai din vârf a rugăciunii stă în a ajunge mintea în afară de trup şi de lume şi a fi cu totul nematerială şi fără formă în vremea rugăciunii"[38]. „Deci va fi, conchide acesta (Varlaam) în această stare, în afară şi de pătimirile din trup, de care vorbesc". Dar, pe cât ştim, nimeni dintre cei îmbrăcaţi în trup nu se împărtăşeşte neîntrerupt de o astfel de stare, afară poate de acest nou dascăl al suprarugăciunii. Însă şi cei ce se împărtăşesc rar de ea sunt rari de tot.

Deci, cea mai mare parte din timp se roagă toţi aflându-se în trup şi simţind totodată pătimirile din el. Cu cât mai mult deci nu le vor simţi pe cele sfinţite şi produse de rugăciune, pe care aceasta le desăvârşeşte şi le înalţă şi le face duhovniceşti în cei în care se află, dar nu le coboară, nu le face rele şi nu le corupe? Căci este şi un astfel de gen de pătimiri, nu numai sfinţit, ci şi natural,

---

[36] Opinia lui Varlaam, îmbibată de teoria rugăciunii ca meditaţie pur intelectuală, era că rugăciunea minţii n-are nevoie de treptele virtuţii urcate cu osteneală, pentru a ajunge la unirea cu Dumnezeu. Pentru el această unire era o stare de apofatism teologic, intelectual, o simplă golire a minţii de toate ideile cunoscute; o negare teoretică a tuturor afirmaţiilor, pentru a avea sensul exact al lui Dumnezeu, ca mai presus de toate afirmaţiile. Aceasta înseamnă însă a fi unit cu Dumnezeu printr-o procedură pur intelectuală. Iar pentru aceasta nu se cerea trecerea prin treptele virtuţilor şi ale rugăciunii.

[37] *Capete despre dragoste* I, 10, P.G. 90, 964 A. *Filoc. rom., vol.* 2, ed. 2008, p. 66.

[38] *Capete despre dragoste* II, 61; P.G. 90, 1001 D. *Filoc. rom., vol.* 2, pp. 96-97.

cum ne învață și înseși simțirile pe care le avem, care se desăvârșesc când pătimim de la cele din afară și sunt ca niște chipuri ale desăvârșirii îndumnezeitoare pe care o pricinuiește de sus Duhul Sfânt[39].

Începutul acelei desăvârșiri este frica de Dumnezeu (Pilde 1, 7; 9, 10). Din aceasta se vede că latura pătimitoare a sufletului nu e mortificată prin deprindere, cum crede și învață filosoful, ci, înaintată la o lucrare de Dumnezeu iubitoare, agonisește străpungerea mântuitoare și plânsul fericit, care aduce baia iertării, reînnoirea nașterii din Dumnezeu, adică lacrimile pocăinței[40].

Lacrima aceasta de Dumnezeu iubitoare și folositoare întraripează rugăciunea[41], după cuvintele Părinților, luminează ochii minții, când e unită cu rugăciunea, păstrează harul din baia dumnezeiască, după Grigorie Teologul[42], iar de se pierde îl readuce, și de aceea este și se numește a doua baie a sfintei renașteri și al doilea Botez dumnezeiesc, care e mai dureros, dar nu mai mic ca cel dinainte, ba mai degrabă mai mare. Căci așa a declarat careva dintre Părinți, zicând: „Izvorul lacrimilor de după Botez e mai mare decât Botezul". Dar lacrima aceasta, care curăță și răpește de la cele pământești și înalță și unește cu harul nașterii din Dumnezeu, și prin acesta îl îndumnezeiește pe cel ce o are, nu e oare o lucrare comună a trupului și a laturii pătimitoare a sufletului?

18. Cum, deci, vom primi pe cel ce zice că „iubind sufletul lucrările comune ale laturii pătimitoare ale lui și ale trupului se umple de întuneric și se coboară la cele de jos. Căci toate faptele comune ale sufletului și ale trupului, cu cât sunt mai mult sesizate de suflet, cu atât îl orbesc mai mult, încât dacă s-au produs în noi asemenea mișcări – care sunt comune sufletului și trupului –

---

[39] Sf. Grigorie Palama cunoaște, pe lângă pătimirile produse de Duhul în trup în vremea rugăciunii, și pe cele naturale ale trupului, dar sfințite de Duhul în cursul rugăciunii; cunoaște adică pe lângă harismele extraordinare produse de Duhul (darul vindecării etc.) și o stare de curăție a tuturor mișcărilor naturale din trup (bucuria curată, plânsul curat, trebuința de hrană ținută în marginea curăției etc.). Printre cele din urmă se află și simțirile curate ale celor dinafară. Ele se sfințesc în timpul rugăciunii de Duhul Sfânt. Dar ele sunt numai niște chipuri ale desăvârșirii îndumnezeitoare, nu desăvârșirea însăși a stării de îndumnezeire.

[40] Se afirmă din nou că latura pătimitoare nu trebuie mortificată. Dimpotrivă, numai prin sporirea ei, prin trăirea tot mai intensă a lui Dumnezeu și a păcătoșeniei proprii se realizează apropierea de Dumnezeu și se înaintează spre desăvârșire.

[41] Ioan Scărarul, *Scara,* XXVIII, 13, P.G. 88, 1132 C (în rom., *Filocalia,* vol. 9, ed. cit., p. 406). Lacrima întraripează rugăciunea pentru că reprezintă o stare de smerenie și de pocăință în fața Lui Dumnezeu, Care e un izvor al rugăciunii. Ea luminează ochii minții, căci o face să vadă, datorită smereniei și simțirii intense a păcătoșeniei proprii, prezența și măreția dumnezeiască.

[42] *Cuvântări,* 40, 31, P.G. 36, 401 D-404 A.

socotesc că spre rău s-au produs şi spre paguba lucrării prin care urcă mintea spre cele de sus”.

Oare nu se arată prin aceste cuvinte cugetând şi învăţând cele contrare nouă, care am fost învăţaţi de sfinţi, mai bine zis de Sfântul Duh? Căci sfinţii spun că este o lucrare comună a sufletului şi a trupului, dar cu adevărat şi dumnezeiască, care pricinuieşte sufletului luminarea dumnezeiască, izbăvindu-le pe amândouă de patimile rele şi aducându-le în schimb tot corul sfânt al virtuţilor. „Căci, zice, cel ce voieşte să şteargă patimile le pierde prin plâns; şi cel ce voieşte să-şi agonisească virtuţi le agoniseşte prin plâns”[43]. Deci, sfinţii spun că există lucrări comune ale sufletului şi ale trupului, folosind cu atât mai mult sufletului. Dar acesta zice că nu e niciuna. „Căci toate, zice, fac sufletul să caute în jos, şi toate mişcările care sunt comune sufletului şi trupului se produc spre rău şi spre paguba sufletului”.

Nu-l va scoate pe acesta de sub vină faptul că n-a declarat în special această lucrare păgubitoare, ci va fi pe drept cuvânt vinovat, pentru că a pus-o şi pe aceasta între cele rele; şi mai ales pentru că a încercat să fure consimţământul ascultătorilor printr-o asemenea meşteşugire. Căci zice Dumnezeu prin prorocul: „Nelegiuirea preoţilor osândiţi între iudei e că n-au deosebit cele sfinte de cele necurate” (Iez. 22, 26). Iar acesta, împreună cu alte multe lucrări comune ale sufletului şi trupului, n-a deosebit nici plânsul fericit de lucrările necurate.

19. „Dar eu, zice, nu socotesc acest plâns nepătimaş şi fericit. Căci cum ar fi nepătimaş ceea ce se săvârşeşte prin lucrarea laturii pătimitoare (pasionale) a sufletului? Şi cum ar fi nepătimaş cel ce menţine în lucrare latura pătimitoare (pasională) a sufletului şi nu şi-a omorât-o pe aceasta cu desăvârşire prin deprindere?”.

Dar noi nu am învăţat, o, filosoafe, că nepătimirea e omorârea laturii pătimitoare, ci mutarea ei de la cele mai rele la cele mai bune şi lucrarea ei îndreptată prin deprindere spre cele dumnezeieşti, după ce s-a întors cu totul de la cele rele şi s-a îndreptat spre cele bune. Şi pentru noi nepătimaş este cel ce a pierdut deprinderile rele şi s-a îmbogăţit în cele bune, „cel ce s-a întipărit de virtuţi, ca cei împătimiţi de plăcerile rele”[44], cel ce şi-a supus iuţimea şi pofta – care alcătuiesc împreună latura pătimitoare a sufletului – puterii cunoscătoare, judecătoare şi raţionale a sufletului, aşa cum cei împătimiţi şi-au supus puterea raţională laturii pasionale. Căci reaua întrebuinţare a puterilor sufletului e cea care dă naştere patimilor vrednice de dezaprobare, aşa după cum reaua întrebuinţare a cunoaşterii lucrurilor dă naştere înţelepciunii celei nebune[45].

---

[43] Isaac Sirul, *Cuvântul* 85, ed. Teotoche (în *Filoc. rom.,* vol. 10, ed. 1981, p. 438).

[44] Ioan Scărarul, *Scara,* XXIX, 6, P.G. 88, 1149 A; în *Filoc. rom.,* vol. 9, ed. cit., p. 420.

[45] Nepătimirea nu e, în învăţătura Sfinţilor Părinţi, o stare negativă, de nesimţire, ca

Iar dacă cineva se foloseşte bine de acestea, prin cunoaşterea lucrurilor înţelese duhovniceşte, dobândeşte cunoştinţa de Dumnezeu, iar prin latura pătimitoare a sufletului, când se mişcă pentru ceea ce a fost făcut de Dumnezeu, lucrează virtuţile corespunzătoare: prin poftă dobândeşte în inimă iubirea, iar prin iuţime agoniseşte răbdarea. Nu cel ce şi-a omorât, aşadar, această latură – căci în acest caz ar fi nemişcat şi nelucrător chiar şi spre deprinderile, afecţiunile şi dispoziţiile dumnezeieşti –, ci cel ce şi-a supus-o, ca prin ascultarea de minte, care prin fire a primit conducerea de la Dumnezeu, fiind condusă cum trebuie, să tindă, prin pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu, la Dumnezeu, şi prin aceasta să ajungă la deprinderea dispoziţiei dumnezeieşti şi s-o ridice pe aceasta la cea mai desăvârşită treaptă. Iar aceasta este iubirea de Dumnezeu, prin care primeşte – după cuvântul spus – poruncile Celui iubit, iar din aceasta învaţă, lucrează şi dobândeşte iubirea curată şi desăvârşită faţă de aproapele, cu care este cu neputinţă să nu se afle împreună şi nepătimirea[46].

20. Această cale spre desăvârşita iubire prin nepătimire se deschide liber şi urcă spre cele de sus şi se potriveşte cu deosebire celor ce s-au retras din lume. Căci odată ce s-au dedicat lui Dumnezeu şi stăruie cu minte netulburată în convorbirea cu El, prin această împreună-petrecere leapădă uşor povara patimilor rele şi-şi adună comoara iubirii. Iar cei ce se mişcă în lume sunt datori ca, forţându-se pe ei înşişi, să se folosească de lucrurile din lume după poruncile lui Dumnezeu. În acest caz, şi latura pătimitoare a sufletului, participând la această forţare, va lucra potrivit cu acele porunci. Iar această forţare, prelungindu-se prin obişnuinţă, produce o dulce afecţiune faţă de

---

în budism, ci o stare de întrebuinţare pozitivă a puterilor sufleteşti, deci şi a iuţimii, şi a poftei. Şi întrucât această bună întrebuinţare cere un efort susţinut, nepătimirea implică mai multă putere decât starea pătimaşă. Varlaam dădea importanţă numai speculaţiei, nu şi sfinţirii credinciosului, inclusiv a trupului. El reprezenta mentalitatea occidentală, care a pus accentul principal pe teologie ca teorie, nu pe desăvârşirea vieţii creştinului.

[46] Prin întrebuinţarea cea bună a poftei se dobândeşte iubirea de Dumnezeu, iar prin întrebuinţarea cea bună a iuţimii – care împreună cu pofta alcătuiesc latura pătimitoare – se dobândeşte răbdarea. Iar ele sunt bine întrebuinţate când se supun minţii. Mintea pomenind neîncetat pe Dumnezeu, iar pofta însoţind mintea în această îndeletnicire, ajung împreună la deprinderea iubirii de Dumnezeu. Iar împlinind poruncile Lui cu răbdare, se ajunge la iubirea aproapelui, care implică şi o mare tărie spirituală. Aceasta nu poate exista însă fără nepătimire, adică fără renunţarea la iubirea egoistă de sine şi de plăcerile inferioare ale sale. Iubirea care implică nepătimirea sau pătimirea care condiţionează iubirea nu are, deci, nimic negativ în ea. Ea e insuflată de un elan al iubirii de Dumnezeu şi de aproapele, de iubirea a tot ce e bun, de un elan opus oricărui egoism. Dar iubirea, în care e implicată nepătimirea pozitivă, ar fi cu neputinţă dacă ar fi omorâtă latura pătimitoare a firii noastre.

poruncile dumnezeieşti şi preface în deprindere dispoziţia plăcută faţă de ele. Aceasta, la rândul ei, pricinuieşte o ură statornică faţă de deprinderile şi afecţiunile rele. Iar această ură contra deprinderilor rele rodeşte nepătimirea, din care se naşte iubirea faţă de Cel-singur-bun[47]. Vieţuind şi lucrând astfel, ei pot să înfăţişeze lui Dumnezeu latura pătimitoare a sufletului ca jertfă vie, cum a spus Apostolul şi despre trupul vostru: „Vă îndemn pe voi, prin milostivirile lui Dumnezeu, să înfăţişaţi trupurile voastre jertfă vie, sfântă, bineplăcută lui Dumnezeu" (Rom. 12, 1). Cum se poate înfăţişa trupul nostru până e încă viu jertfă bineplăcută lui Dumnezeu?[48] Când ochii noştri văd lucrurile netede, potrivit cu ceea ce s-a scris, că cel ce vede lucrurile netede se va milui *(cf. Pilde 28, 18 – LXX)* – căci ne vor atrage şi ne vor procura mila de sus, când urechile se supun învăţăturilor dumnezeieşti, nu numai ca să le audă pe ele, ci, după cuvântul lui David, ca să-şi amintească de poruncile lui Dumnezeu spre a le împlini pe ele (Ps. 102, 19), nefăcându-se „auzitori care uită", după cuvântul fratelui Domnului dintre Apostoli, „ci privind de aproape la legea desăvârşită a libertăţii şi stăruind în ea şi făcându-se fericit în lucrarea lui" (Iacov 1, 25), când, în sfârşit, limba, mâinile şi picioarele slujesc voii dumnezeieşti. Ce sunt, deci, lucrările acestea ale poruncilor lui Dumnezeu? Nu sunt toate lucrări comune ale sufletului şi ale trupului? Atunci cum lucrările comune ale sufletului şi trupului umplu de întuneric şi orbesc sufletul?

21. Iar Apostolul zice: „Cine e slab şi eu să nu fiu slab? Cine se sminteşte şi eu să nu ard?" (2 Cor. 11, 29). Oare lucrarea aceasta nu e comună trupului şi laturii pătimitoare a sufletului? De fapt ea este semnul sigur că cineva iubeşte pe aproapele ca pe sine însuşi. Iar aceasta e a doua poruncă a lui Dumnezeu, asemenea celei dintâi şi mari porunci (Matei 23, 36 ş. u.). De aceea, acelaşi Apostol, scriind romanilor, zice: „Întristare mare îmi este şi durere neîncetată inimii, pentru fraţii mei, rudeniile mele după trup" (Rom. 9, 2 ş. u.). Vezi că e vie şi lucrătoare latura pătimitoare a acelui suflet nepătimitor şi dumnezeiesc?[49]

---

[47] Sf. Grigorie Palama socoteşte că la nepătimire pot ajunge mai uşor monahii. Totuşi ea nu le este interzisă mirenilor. Mijlocul principal pe care au să-l folosească ei în acest scop este silinţa de a folosi lucrurile din lume potrivit poruncilor lui Dumnezeu, adică spre împlinirea a tot ce e bun şi spre iubirea aproapelui. Prelungind acest fel de folosire, ajung la deprinderea acestei bune folosiri a lucrurilor lumii şi la aversiunea faţă de reaua folosire a lor sau faţă de folosirea lor pătimaşă.

[48] Din faptul că lui Dumnezeu I se poate înfăţişa însuşi trupul nostru ca jertfă cât e încă viu, Sf. Grigorie scoate un argument că trupul nu trebuie mortificat, căci el este iubit de Dumnezeu ca jertfă aşa viu cum este. Expresia „jertfă vie" e o expresie contradictorie în aparenţă. Dar ea arată că trupul poate fi oferit lui Dumnezeu ca jertfă tocmai în plinătatea vieţii din el, adică întărit prin iubirea şi facerea de bine întru răbdare.

[49] Latura pătimitoare a sufletului rămâne vie şi lucrătoare şi în sufletul nepătimaş,

Iar dacă acel suflet se ruga neîncetat şi neîncetat era îndurerat (1 Tes. 1, 3; 2, 13; 5, 17; Rom. 9, 2), desigur că avea în sine durerea unită cu rugăciunea. Şi o avea nu numai împreună-existentă, ci şi împreună-lucrătoare. Aceasta a arătat-o tot acelaşi, zicând: „... aş fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru fraţii mei" (Rom. 9, 3), cum a arătat şi prin ceea ce zice şi în altă parte: „Bunăvoinţa inimii mele şi cererea mea către Dumnezeu pentru Israel este spre mântuire" (Rom. 10, 1), desigur din pricina acelei mari întristări şi a neîncetatei dureri pentru ei. Cum vom socoti, deci, nepătimire omorârea laturii pătimitoare prin deprindere?

22. Dar, precum se pare, filosoful a auzit şi şi-a închipuit ceva despre nepătimire. Despre lipsa de durere n-a auzit însă că e de la cel-rău şi că e dispreţuită de Părinţi? Deci este şi o durere bună, opusă acestei lipse de dureri; la fel există şi lucrări comune sufletului şi trupului, care sunt de folos sufletului, mai bine zis îl desăvârşesc dacă desăvârşirea îi vine acestuia prin păzirea poruncilor. Iar dacă acestea sunt fapte ale trupului, cu atât mai mult sunt ale laturii pătimitoare a sufletului, care e nemijlocit unită cu mintea. Căci trupul e unit prin mijlocirea acesteia cu mintea[50].

Iar filosoful face ceva asemenea celui ce, dacă ar auzi pe Dumnezeu poruncind: „Odihniţi-vă şi cunoaşteţi că Eu sunt Dumnezeu" (Ps. 45, 10), apoi ar vedea pe cei ce se odihnesc în cele dumnezeieşti că lucrează cele dumnezeieşti şi duhovniceşti, i-ar mustra[51], zicând: „Dumnezeu a spus: odihniţi-vă; deci voi, grăbindu-vă să lucraţi, rătăciţi". „Omorâţi, zice şi Apostolul, mădularele voastre cele de pe pământ: curvia, necurăţia, patima cea rea şi lăcomia" (Col. 3, 5). Auzi care dintre lucrările trupeşti trebuie mortificate? Curvia, necurăţia şi, simplu grăind, toate cele pământeşti. Şi care patimă? Cea rea. Deci nu lucrările Duhului săvârşite prin trup, nici pătimirile (afectele) dumnezeieşti şi fericite, nici puterile sufletului create în vederea acestora. Căci se spune: „Puterea poftitoare să-ţi fie ţie îndreptată toată spre

---

sau nepătimitor în sensul rău al cuvântului. Deci, nepătimitorul nu e cel amorţit şi nepăsător, ci cel nepătimaş, nepăsător sau insensibil în sens rău. Poţi să pui multă pasiune în ceea ce faci şi să fii nepătimaş. Pasiunea bună şi frumoasă se împacă cu latura pătimitoare sau pasională. Exemplul e durerea ce-o simte Pavel pentru neamul său.

[50] Latura pătimitoare mijloceşte între minte şi trup. Fără latura pătimitoare n-ar putea lucra mintea asupra sufletului. Trupul e condus spre desăvârşire de către minte prin latura pătimitoare, dar şi mintea îşi actualizează puterile ei de spiritualizare sau de sfinţire a trupului prin latura pătimitoare. Căci prin ea lucrează asupra trupului.

[51] A se odihni în cele dumnezeieşti (de cele ale păcatului) înseamnă a lucra în ele. Odihna în Dumnezeu şi lucrarea cea bună, prin puterile primite în unirea cu El, e tot una. Varlaam nu vedea aceasta. El socotea că însăşi lucrarea celor bune sau a celor dumnezeieşti înseamnă a călca porunca lui Dumnezeu, care cere să ne „odihnim" în El. Întâlnim aici aceeaşi concepţie abstractă, nelucrătoare, a mântuirii.

Dumnezeu; iuţimea să-ţi fie numai împotriva şarpelui”[52]. Dar dacă s-au mortificat aceste puteri ale sufletului, cum se va mişca vreuna din ele spre înălţimea dumnezeiască în rugăciunile către Dumnezeu sau se va ridica împotriva şarpelui în atacurile lui necuvenite?

23. Şi cum va fi sigur ceea ce spune filosoful: „Dar cum? Vom dispreţui simţirea şi închipuirea când ne rugăm, dar latura pătimitoare a sufletului o vom lăsa să lucreze? Nu o vom dispreţui mai vârtos pe aceasta? Căci lucrările acesteia orbesc şi îngroapă ochiul dumnezeiesc mai mult ca toate”.

Cum poate spune că ura faţă de cele rele şi iubirea faţă de Dumnezeu şi de aproapele îngroapă ochiul dumnezeiesc? Pentru că şi acestea sunt lucrări ale laturii pătimitoare. Căci cu această putere a sufletului iubim şi respingem, apropiem de noi şi depărtăm de noi; precum prin puterea raţională a sufletului, după înţeleptul Sinesie, lăudăm şi ocărâm. Oare cel ce se ocupă cu contemplaţiile dumnezeieşti şi înalţă Lui cântare şi mulţumită şi se lipeşte de El printr-o pomenire neîncetată îşi mortifică puterea cugetătoare? Nu e aceasta adevărata viaţă şi adevărata lucrare a minţii? Tot aşa nu mortifică iubitorii celor bune nici latura pătimitoare, închizând-o în ei înşişi, nelucrătoare şi nemişcată. Căci în acest caz n-ar avea cu ce să iubească binele şi să urască răul, nici prin ce să se înstrăineze de rău şi să se apropie de Dumnezeu. O mortifică pe aceasta numai în sensul că-şi mută toată aplecarea spre cele rele a puterii acesteia spre dragostea către Dumnezeu[53], potrivit celei dintâi şi mai mari porunci: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată tăria ta”, adică din toată puterea ta. Care e toată puterea ta? Fără îndoială a laturii pătimitoare. Căci aceasta este puterea iubitoare a sufletului. Iar aceasta, primind o astfel de aplecare, desface şi celelalte puteri ale sufletului de la cele pământeşti şi le înalţă spre Dumnezeu. Primind ea această aplecare, procură şi rugăciunii sinceritatea. Iar mintea nu o îngrădeşte, ci conlucrează şi ea cu aceasta, având prin pomenire pe Dumnezeu adânc sălăşluit în sine. Primind ea această aplecare, dăruieşte celor ce pătimesc de dorul Celui cu adevărat vrednic de dorit şi puterea de a dispreţui trupul şi de a suporta mai uşor durerile[54]. Căci

---

[52] Ioan Scărarul, *Scara,* XXIX, P.G. 88, 1068 D; în *Filoc. rom., vol.* 9, ed. cit.

[53] Aşa cum nu-şi mortifică puterea cugetătoare cei ce se lipesc de Dumnezeu printr-o pomenirea neîncetată a Lui, tot aşa nu-şi mortifică nici puterea pătimitoare, în sensul că ar închide-o în ei nelucrătoare şi nemişcată. Dar din alt punct de vedere aceasta e o mortificare. Pentru că îşi mută aplecarea şi lucrarea ei de la cele rele spre cele conforme iubirii de Dumnezeu şi de aproapele. Sf. Grigorie atribuie mortificării două sensuri: sensul de neaplecare spre rele şi sensul de nelucrare totală. Mortificarea în sensul prim o admite, în sensul al doilea, nu.

[54] În latura pătimitoare e o forţă, care poate deveni o forţă de iubire a lui Dumnezeu şi a aproapelui. Forţa acestora poate deveni atât de mare, încât cel ce a dobândit-o o poate pune mai presus de ceea ce place trupului, mai presus chiar de viaţa lui pământească, pentru a-i asigura o viaţă îndumnezeită şi veşnică.

prin această latură pătimitoare, fiind mistuiţi la culme de dragostea de Dumnezeu şi oarecum înstrăinaţi de trup, se împărtăşesc prin rugăciune şi iubire de Duhul dumnezeiesc, şi prin aceasta continuă să simtă patimile acestea numai pentru a le judeca[55].

24. Dar de ce să scriem mai multe despre acestea? E vădit tuturor, chiar dacă nu s-a făcut clar şi înţeleptului acestuia, că ni s-a poruncit să răstignim trupul cu patimile şi poftele lui (Gal. 5, 24), nu ca să ne sinucidem, omorând toată lucrarea trupului şi toată puterea sufletului, ci, pe de o parte, ca să ne eliberăm de poftele şi faptele rele şi să ne facem fuga de ele neîntoarsă, iar pe de altă parte, ca să ne facem bărbaţi ai doririlor Duhului, ca Daniel (Dan. 5, 14), vieţuind şi mişcându-ne în ele cu cuget desăvârşit şi mergând bărbăteşte tot înainte, ca Lot, cel ce a ieşit din Sodoma. Căci acesta mergând mereu înainte şi rămânând nemişcat spre cele din urmă, s-a păstrat pe sine viu, pe când soţia sa, întorcându-se spre cele dinapoi, a murit.

Socotesc, deci, că s-a arătat îndeajuns că cei nepătimitori păstrează latura pasională a sufletului vie şi lucrătoare, nu o mortifică.

25. Dar acum să vedem cum filosoful acesta, deşi şi-a folosit toată deşteptăciunea lui împotriva explicărilor introducătoare la rugăciune ale cuviosului Nichifor, totuşi n-a putut face nimic mai mult decât să le calomnieze, să le strâmbe şi să le bârfească, păgubindu-se prin aceste calomnii pe sine şi cuvintele sale, dar nu pe cuviosul acela. Mai întâi, începând, foloseşte împotriva acelui bărbat minciuna că el a alcătuit primul asemenea explicări, pe care le-a numit, batjocorindu-le, inspirări (είσπνοάς). Căci cu mulţi ani înainte le-au explicat acestea alţi bărbaţi duhovniceşti, şi anume aproape cu aceleaşi idei şi cuvinte; şi în scrierile tuturor Părinţilor poate afla cineva multe cuvinte care dau mărturie despre acestea. Aşa este cuvântul celui ce ne-a alcătuit nouă prin cuvinte *Scara* duhovnicească: „Amintirea lui Iisus să se lipească de respiraţia ta şi atunci vei cunoaşte folosul liniştii (isihiei)"[56].

După aceasta, deoarece cuviosul acela zice: „Sileşte-ţi mintea să intre cu aerul inspirat în inimă", adică să se lipească de acesta şi să privească cele din inimă (iar în aceasta urmează marelui Macarie, care zice: „Inima stăpâneşte tot trupul, şi când harul pune stăpânire pe întinderile inimii, stăpâneşte peste toate mădularele şi gândurile; deci acolo trebuie privit de şi-a înscris harul legile Duhului"); deoarece cuviosul acela conglăsuieşte, aşadar, întru totul cu aceştia mari, acesta iarăşi bârfeşte prin calomnie. Şi despărţind cuvântul „sileşte" de cuvântul „minte", îl leagă de „aerul inspirat". Şi strâmbând astfel în

---

[55] Mistuiţi de dragostea de Dumnezeu şi înstrăinaţi de trup, cei ce vieţuiesc în rugăciune şi în liniştire continuă să simtă totuşi pătimirile trupului, dar numai pentru a le judeca, dacă nu sunt deplin curate sau pentru a-şi da seama că încă n-au ajuns la fericirea veşnică a vieţii viitoare.

[56] *Scara,* XXVII, 25, P.G. 88, 1112 C; în *Filoc. rom.,* vol. 9, p. 394.

chip calomnios împreună cu cuvintele şi înţelesurile, pe urmă suflă el însuşi cu putere împotriva inspirărilor silite, arătând că sunt cu totul absurde.

Acela, iarăşi, numind minte lucrările minţii şi spunând că e necesar ca acestea, fiind revărsate în afară prin simţuri, să fie readuse, şi ca şi cei ce se ocupă cu rugăciunea să se întoarcă înăuntru, filosoful acesta îl calomniază iarăşi că vorbeşte de fiinţa minţii. Şi aşa şi-a închipuit că poate folosi multe locuri împotriva cuvintelor cuvioase.

26. Iar noi lămurind iarăşi adevărul, el nemaiavând ce să răspundă, zice: „Să fie cuvintele noastre de învăţătură celor ce ar fi izbiţi de aceste expresii absurde".

Dar tu, cel ce înveţi cele ce nu le-ai priceput, ar zice cineva către acest dascăl, ai fost izbit sau nu? Dacă ai fost izbit, cum pretinzi să fii învăţător în această privinţă, odată ce ai avut nevoie de cineva care să te înveţe şi ai învăţat de la noi adevărul? Dacă n-ai fost izbit, cum înjuri pentru ceva care, după tine, e o simplă expresie exterioară, pe cel ce nu pune în ea niciun înţeles absurd? Şi de ce îl înjuri: pentru că a spus-o rău sau pentru că a cugetat-o rău? Iar dacă acela a greşit în amândouă privinţele acestea, cum tu, cel ce eşti acuzator, ocolind înţelesul, ai pornit numai împotriva a ceea ce este expresie exterioară? Trebuia deci, dacă te-ai păzit de greşeala din cuvinte şi ai învăţat şi pe alţii să se păzească, să lauzi înţelesul şi pe autorul înţelesului şi să te faci pe tine nu acuzator al acelor cuvinte, ci explicator. Căci, dacă gândind cineva că redă ceea ce e în cuvintele din afară, ar socoti că cel ce porunceşte mortificarea trupului învaţă ca oamenii să se omoare, oare îl va scoate aceasta pe acela – de nu se va răzgândi – din osânda necredincioşilor? Eu socotesc că nu.

Dar ce faci când Vasile cel Mare, ca să mă folosesc de un exemplu apropiat celor osândite de tine, spune că mintea trebuie să fie revărsată în afară şi să fie iarăşi adunată? Oare îl bănuieşti de rău, ca pe unul ce spune că fiinţa de nemutat a minţii trebuie să se verse şi cea care nu se părăseşte pe sine niciodată trebuie adunată, sau vei înţelege că minte numeşte el lucrările ce se mută, oricare ar fi acestea?

27. Dar filosoful, oprit să acuze pe baza cuvintelor din afară de argumentele noastre care l-au dat pe faţă, a hotărât să se năpustească întreg împotriva înţelesului, şi îndreptându-şi lupta împotriva celor scrise de noi în apărarea acelui cuvios bărbat, n-a uitat nici acum de meşteşugul lui calomniator, mai bine zis n-a putut uita. Căci cum ar fi putut să contrazică pe cei ce sunt de necontrazis pentru adevărul aflător în ei şi să le atribuie păcatul ereziei fără să-i acopere de calomnii?

Noi, deci, spunând că inima e primul organ trupesc al minţii, după marele Macarie, de la care am dat acolo şi cuvintele care arată aceasta[57], acesta,

[57] Vezi *Cuvântul al doilea din cele dintâi,* la Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama,* EIBMO, Bucureşti, 2006, p. 267.

ştergând cuvântul „trupesc” şi aducând pe dumnezeiescul Grigorie de Nyssa, care zice că „fiinţa minţii se amestecă cu elementul subţire şi luminos al firii sensibile”[58], conchide consecvent că Sfântul Grigorie spune că de acest element se foloseşte ca de primul organ, iar inconsecvent se năpusteşte împotriva celor spuse de noi, afirmând că acestea sunt contrarii sfântului, odată ce ele susţin că inima, dar nu elementul acela luminos, e primul organ al minţii. Dar dacă ai adăuga, o, sofistule, cuvântul „trupesc”, cum am spus noi, ai părăsi împotrivirea pe care o susţii şi ai vedea pe sfinţi conglăsuind între ei şi pe noi cu ei, ca unii ce suntem învăţaţi de ei. Căci oare nu e trup elementul luminos al simţirii omeneşti?

28. Dar el a născocit şi o altă contrazicere între cuvintele noastre şi cel al lui Grigorie de Nyssa. Căci deoarece noi spunem că inima e organ al organelor în trup şi mintea se foloseşte prin ea de el ca de un organ, zice că noi arătăm că e cunoscută unirea minţii şi a trupului, însă acela o declară neînţeleasă. Dar ce e când acela zice că sensibilitatea e unită cu puterea creşterii, care e la mijloc între fiinţa minţii şi între cea mai materială, apoi că se produce amestecarea minţii cu partea mai subţire a sensibilităţii[59], folosindu-se mintea de aceasta ca de primul organ şi prin ea de trup? Oare n-a făcut el mai mult ca noi şi cu mult mai mult ca noi cunoştibil şi exprimabil modul unirii minţii cu trupul? Cum zice atunci că această unire este neînţeleasă şi negrăită? Oare socoteşti, în înţelepciunea ta, că şi el se contrazice pe sine? Şi cum nu va fi ca tine, dacă tu socoteşti că-ţi urmează ţie? Dar eu socotesc că putem vorbi de o atingere (επαφήν) între acestea şi de o folosire (a trupului de către suflet) şi de o amestecare (între ele). Care este însă şi cum se săvârşeşte această legătură între o natură mintală şi una trupească sau trup rămâne tuturor oamenilor îndeobşte un lucru neînţeles. Aşa sunt de acord Părinţii cu ei înşişi şi între ei, şi noi cu ei.

Dar tu, cel ce te bucuri de contradicţii, precum e firesc, doreşti să crezi că şi aceia se contrazic. De aceea te împotriveşti şi nouă, care-i arătăm pe aceia că sunt de acord între ei.

29. Căci marele Macarie, învăţat de lucrarea harului şi învăţându-ne pe noi că mintea şi toate gândurile sufletului sunt în inimă ca într-un organ, iar Nyssanul, că mintea, ca netrupească, nu e înăuntrul trupului, noi, adunând într-una aceste două afirmaţii care par să se deosebească şi arătând că nu sunt opuse între ele, spunem că deşi mintea nu e înăuntru, întrucât e nematerială, potrivit cu Grigorie al Nyssei este şi înăuntru, dar nu în afara trupului, ca una ce e unită cu acesta şi se foloseşte în chip negrăit de inimă ca de primul organ trupesc, potrivit cu marele Macarie. Deci fiindcă în altă privinţă acela spune că nu e înăuntru, şi în altă privinţă acesta că e înăuntru, noi socotim că ei nu se

[58] *Despre facerea omului* 8, P.G. 44, 145 C; în rom., PSB, vol. 30, p. 29.
[59] *Ibidem,* 6.

deosebesc între ei prin nimic. Căci nici cel ce zice că Dumnezeirea nu e în spaţiu nu se opune celui ce spune despre Cuvântul lui Dumnezeu că S-a sălăşluit odinioară înăuntrul pântecelui feciorelnic şi preaneprihănit, ca Cel ce S-a unit acolo mai presus de cuvânt cu frământătura noastră, pentru negrăita iubire de oameni[60].

30. Dar tu, pe noi, care ne grăbim să-i arătăm pe aceia că nu se deosebesc, te grăbeşti să ne arăţi că ne deosebim de ei, deşi despre unele ca acestea: cum e unită mintea cu trupul, unde se află imaginaţia şi judecata, ce loc are memoria, de este în trup vreo pătimire esenţială şi oarecum conducătoare şi de unde-şi are sângele începutul formării şi dacă fiecare suc e neamestecat şi de care dintre măruntaie (glande) se foloseşte ca vas şi despre cele asemenea acestora îi este îngăduit fiecăruia să spună ceea ce socoteşte, căci toţi spun lucruri verosimile; tot aşa poate spune fiecare ceea ce socoteşte despre nemişcarea şi mişcarea aştrilor, despre mărimea şi firea fiecăruia şi despre altele ca acestea, despre câte nu ne-a revelat ceva clar Duhul, singurul care cunoaşte adevărul ce străbate prin toate.

Deci, chiar dacă ne-ai fi aflat în contrazicere cu dumnezeiescul şi înţeleptul Grigorie al Nyssei, nu trebuia să te porneşti din pricina aceasta împotriva noastră. Gândeşte-te câţi spun că cerul este o sferă şi vorbesc de nişte axe ale aştrilor, deşi marele Vasile nu spune aceasta. Pe toţi aceştia tu i-ai declara, pe cât se pare, ca opuşi Părinţilor, ca şi pe noi. Dar şi tu însuţi vei fi demascat ca necunoscând adevărul în privinţa căruia trebuie să urmăm acelora. Ba mi se pare că tu nici nu te gândeşti la el şi nu-l deosebeşti de ceea ce nu e necesar. De aceea, opunându-te în cele ce conduc spre viaţa fericită celor ce o urmăresc pe aceasta, ceri altora o mărturisire exactă în lucruri care nu conduc spre acea fericire[61].

---

[60] Întregul conţinut al tratatului prezent al Sf. Grigorie Palama se ocupă cu problema unirii dintre suflet şi trup. El afirmă această unire, considerând latura pătimitoare oarecum comună sufletului şi trupului. Varlaam vrea să slăbească această legătură, pentru a putea respinge repercusiunea apropierii minţii de Dumnezeu asupra trupului şi deci sfinţirea lui. În sensul acesta el ar vrea să opună celor spuse de Palama în tratatul al doilea din prima triadă şi pe Sf. Grigorie de Nyssa. După ce i-a opus declaraţia aceluia că sufletul nu e înăuntrul trupului, acum îi opune declaraţia aceluia că unirea aceea este neînţeleasă (Sf. Grigorie de Nyssa, *op. cit.,* 15, P.G. 44, 177 B; în rom., vol. cit., p. 46), ca şi aceea că mintea se uneşte cu trupul printr-o sensibilitate mai subţire. Sf. Grigorie Palama arată că în fond nici Sf. Grigorie de Nyssa nu contestă unirea între suflet şi trup şi o anumită putinţă de cunoaştere şi de exprimare a acestei uniri. El conciliază expresiile aparent contradictorii ale Sf. Grigorie de Nyssa şi ale lui Macarie în privinţa prezenţei sufletului în trup. Căci, pe de o parte, sufletul e în trup, pe de alta nu, fiind prezent altfel decât un element material.

[61] Sf. Vasile cel Mare, *Hexaemeron* 1, 11, P.G. 29, 25 BC; (în rom., PSB, vol. 17, pp. 82-83). Atitudinea aceasta de a lăsa la latitudinea ştiinţei să afle adevărul în privinţa

De aceea, trecând peste calomniile lui în cele spuse de el în continuare împotriva noastră, să întoarcem cuvântul la cele mai necesare.

---

naturii a fost totdeauna proprie creştinismului răsăritean, care nu cunoaşte niciun caz când ar fi oprit pe vreun învăţat să proclame rezultatul cercetărilor sale în lucruri care nu ţin de adevărul credinţei sau de învăţăturile despre mântuire.

AL ACELUIAŞI

Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie.
Al treilea dintre cele din urmă.

Despre sfânta lumină.

1. Cel care a descris astfel rugăciunea minţii, împotriva celor ce s-au dedicat ei, pretinde să înveţe şi despre sfânta lumină pe cei ce o văd. Şi aceasta o face el însuşi orb fiind, ceea ce nici el nu neagă. El afirmă că greşesc cei ce spun că e lumină ceea ce, orb fiind, el nu vede; şi spune că greşeşte nu numai cutare sau cutare dintre cei din timpul nostru sau dintre cei ce s-au făcut cunoscuţi cu puţin mai înainte prin curăţia vieţii şi înălţimea vederii dumnezeieşti (a contemplaţiei), ci chiar şi sfinţii veneraţi din vechime. Aceasta se va vedea mai încolo. De fapt, cei ce l-au auzit vorbind astfel de lucruri şi care au fost răniţi, precum e şi firesc, de mărimea acestei calomnii noi şi n-au putut suferi să treacă în tăcere peste o aşa de vădită blasfemie faţă de Sfinţii Părinţi, ba s-au şi temut să nu fie şi ei părtaşi la fapta aceasta de ură împotriva acelora, trecând-o sub tăcere – motiv care ne-a îndemnat şi pe noi să scriem –, l-au întrebat pe acela: „Ce-ai păţit de te-ai apucat să vorbeşti despre tainicele vederi sfinte, pe care nu le-ai înţelege uşor nici când ai auzi vorbind despre ele pe cei ce le-au experimentat, fiind neintrodus şi orb în privinţa lor?". Iar el, neputându-şi nega neştiinţa şi neexperienţa vădită tuturor în astfel de lucruri, a răspuns că nu e nimic extraordinar dacă, orb fiind, se ţine de unul care vede, şi aşa se face călăuză dreaptă altor orbi, care se ţin, la rândul lor, de el. El socoteşte astfel că prin dibăcia cuvântului şi prin sofisme dialectice poate scăpa şi de cuvântul Evangheliei, care spune ceva cu totul contrar acestei afirmaţii: „De va călăuzi orb pe orb, amândoi vor cădea în groapă" (Mat 15, 14). „Eu însă, zice acest orb, care se socoteşte orb şi conducător orbilor, pot să urmez celor ce văd".

Dar care dintre orbi nu poate face aceasta? Numai cel cu amândouă picioarele tăiate şi ciung de amândouă mâinile şi cu totul slăbit nu s-ar putea ţine de tine şi nu ţi-ar putea urma, ba nici n-ar avea nevoie de ajutor, trebuind să zacă în pat. Dar cel cu picioare şi cu mâini sănătoase, pentru care motiv, o, iubitorule de orbi, n-ar urma mai degrabă celui ce vede, decât ţie? Deci tu arăţi ca unul ce-ţi procuri prin furt o vedere ca prin ceaţă sau mai bine zis ca unul ce nu îţi simţi totala orbire faţă de aceste lucruri, deşi spui că o simţi, neputând contrazice pe cei ce te văd că eşti orb. Căci dacă ai simţi-o, cum ai putea pretinde să fii conducătorul celorlalţi orbi? Fii, aşadar, ca orbul din Evanghelie, care, nevăzând încă bine din lipsa de credinţă, spunea că „vede oamenii ca pe nişte copaci ce umblă" (Marcu 8, 24). Dacă aşa eşti la vedere, şi nu orb cu totul, desigur că atunci când vei privi la discul soarelui şi le vei spune şi altora cum

este, aceia vor afla de la tine că marele luminător, ochiul zilei, întreg lumină, e un lucru întunecos. Căci dacă covârşind puterea ochilor cu vedere curată, razele par că vin amestecate cu întuneric chiar şi la cei ce au privirea sănătoasă, cum nu va vedea numai întuneric, neamestecat cu lumină, cel ce încearcă să privească cu o vedere încețoșată? Astfel că e nu numai de râs, ci e şi vrednică de batjocură încercarea orbului de a învăţa pe alţii despre lumină.

2. Dar să dezvăluim prăpastia cugetării filosofului nostru; prăpastie pe care, deşi a acoperit-o cu o pildă, mai mult a descoperit-o decât a ascuns-o. Deci, zice filosoful că orbi, adică nepricepuţi, sunt toţi, fără excepţie: atât noi, cât şi sfinţii, pe care-i contrazice mai încolo în chip vădit; iar el se deosebeşte doar într-atât de orbi, adică de nepricepuţi, întrucât e filosof. În calitatea aceasta el ar fi singurul care cunoaşte raţiunile lucrurilor şi gândirea învăţaţilor, putând urma acestora şi putând călăuzi şi pe cei ce se ţin de el[1].

Dar cine e aşa, o, filosofule, nu e orb; căci urmează celor ce conduc spre vedere, adică spre cunoştinţa adevărată, cum zici tu; dar aceasta înseamnă că vede. Iar dacă urmează fără să vadă, cum le garantează celorlalţi, care-l urmează, vederea? Iată că eşti în contrazicere cu tine însuţi, aici spunând că eşti orb, aici că vezi. De fapt, dacă cunoştinţa e, după tine, singura lumină inteligibilă (cunoscută cu mintea = νοητόν φώς), afirmaţie pentru care ai şi întreprins aceste lupte, iar, pe de altă parte, tu ai cunoştinţa învăţaţilor, precum însuţi mărturiseşti, cum mai spui că eşti şi tu orb şi neluminat? Dacă, apoi, nu poate fi cineva luminat altfel decât aşa cum ai fost şi luminezi tu, cum tot tu o zici şi aceasta în multe locuri, atunci nici marele Dionisie, căruia socoteşti că ştii să-i urmezi, n-a fost luminat şi nu luminează altfel. Căci nici el n-a ştiut, după tine, decât atât: să urmeze celor ce ştiu. Dar nici aceia nu erau în stare de altceva, ci erau asemenea ţie.

Iată ce lanţ de orbi ne oferi prin cuvintele tale; orbi ce se conduc unii pe alţii spre vedere, dar rămân totuşi orbi. Aceasta au făcut-o şi alţii, pe motiv că ar urma Scripturilor. Dar au fost demascaţi de cei ce urmează cu adevărat Scripturilor, că se mint şi pe ei, şi le mint şi pe acelea.

3. Iar dacă te-ar cerceta şi pe tine cineva cum urmezi sfinţilor, te-ar numi nu numai orb, ci şi surd. Căci, iată, Dionisie cel Mare spune limpede, cum am arătat şi în Cuvântul despre cunoştinţa mântuitoare, că „asemănarea şi unirea noastră cu Dumnezeu se săvârşeşte numai prin păzirea poruncilor dumnezeieşti”[2]. Dar tu spui tot aşa de limpede că nu se înfăptuieşte numai prin ele, căci cel ce ţine acestea se curăţă numai pe jumătate; ba şi atât cu

[1] Varlaam tăgăduieşte orice altă cunoaştere a lui Dumnezeu decât cea raţională. Dacă-i aşa, toţi sunt orbi, numai el se deosebeşte de ei, în calitate de filosof.

[2] În *Cuvântul întâi al celor din urmă* (ed. Hristou, vol. I, p. 465 ş.u.); Dionisie Areopagitul, *Despre Ierarhia bisericească* 2, P.G. 3, 392 A.

anevoie. Iată cum calci pe urmele lui![3].

Iar Sfântul Grigorie de Nyssa învaţă, la rândul lui, că înţelepciunea de afară e stearpă şi nedesăvârşită şi cere să nu întârziem cu respingerea acestei mame vitrege decât „numai până vedem că suntem cu vârsta neîmplinită, căci după aceea e rușine să ne mai numim fiii acestei sterpe din fire"[4]. Dar tu spui că e foarte folositor și cu totul de trebuinţă să rămânem alipiţi de ea toată viaţa şi să ne mândrim cu ea. Ba nu te sfieşti să strângi şi alte declaraţii ale aceluia, numai ca să poţi convinge că cunoştinţele naturale pricinuiesc deplina curăţie mântuitoare. Iată cum ești singurul dintre toţi care te ţii întocmai de ceea ce spun sfinţii!

În sfârşit, Vasile cel Mare spune limpede că „nu e nicio piedică pentru dobândirea fericirii făgăduite necunoașterea adevărului despre cer, despre pământ și despre elementele din ele"[5]. Dar tu spui că acest adevăr e mântuitor și dacă nu-și formează cineva mintea prin cunoașterea adevărului care se vede prin toate, nu poate ajunge la desăvârşire. O, de-ar cunoaște cineva acest adevăr, ca să vorbim despre ceea ce e cu neputinţă de ajuns![6] Căci cunoştinţa tuturor este numai în Dumnezeu, care zice către Iov: „Spune-mi, de ai cunoştinţă, unde au fost înfipţi stâlpii pământului, care sunt izvoarele mărilor și cât e de mare lăţimea de sub cer?" (Iov 38, 4, 6, 16, 18). Tu însă crezi că ești singurul care ştie totul şi posedă desăvârşirea, fără să-ţi fi format mintea prin acest adevăr, ci prin cele ale lui Aristotel, Platon, Euclid, Ptolomeu şi ale celor ca ei. De aceea, socotești văzători de Dumnezeu mai degrabă pe astrologi și pe fiziologi, decât pe cei ce au fost în realitate astfel; și aceasta pentru că și-ar fi ocupat raţiunea în chip sănătos cu adevărul despre lucruri prin adunarea căruia spui că au ajuns la cugetări asemenea celor ale îngerilor. Și spunându-le toate acestea, socotești că urmezi, în chip sigur mântuitor, lui Dionisie de Dumnezeu grăitorul și îndrăznești să ne fii din pricina aceasta povăţuitor neînșelător.

4. Dar să nu se laude strâmbul că e drept; căci pe cei ce-l văd nu-i va convinge şi nu-i va înşela, chiar de s-ar înşela pe sine. Nici să nu mintă pe cei

---

[3] Varlaam nu acordă prea mare importanţă împlinirii poruncilor morale în curăţirea omului. El atribuie rolul principal, dacă nu unic, speculaţiei filosofice.

[4] *Despre viaţa lui Moise* 2, P.G. 44, 329 B; (în PSB, vol. 29, p. 40).

[5] *Cuvânt la Psalmul 14,* P.G. 29, 256 C; (în rom. PSB, vol. 17, p. 209).

[6] Sf. Grigorie Palama recunoaște importanţa cunoașterii făpturilor pentru ridicarea la cunoaşterea lui Dumnezeu, când prin făpturi e cunoscut Dumnezeu în calitate de cauză creatoare și susţinătoare a tuturor, adică atunci când nu se rămâne numai la cunoaşterea făpturilor ca lucruri opace și separate, fără o întemeiere a lor în fondul comun și transparent al transcendenţei divine. Această cunoaștere a raţiunilor dumnezeiești în lume, numită contemplaţie naturală, e considerată în spiritualitatea răsăriteană treapta a doua în urcușul duhovnicesc al omului spre Dumnezeu.

ce cred drept și urmează întocmai grăitorilor de Dumnezeu. Căci n-ar ajunge la niciun rezultat, fiind vorba mai ales de lucruri în care nimeni de pe pământ, nici chiar dintre cei ce nu primesc harul Evangheliei, n-ar putea fi arătat azi că e cu desăvârșire în greșeală. Cine, numească-se el nu creștin, ci scit, pers ori hindus, nu ştie azi că Dumnezeu nu e nimic dintre cele create sau supuse simţurilor? Căci, precum la viitoarea venire a Domnului harul învierii şi al nemuririi nu va cuprinde numai pe cei ce au crezut în El, ci, cum spune Evanghelia, toţi vor învia, deși nu toţi se vor bucura de cele făgăduite după înviere, așa și acum, în răstimpul de după prima venire, deşi nu toţi au primit Evanghelia lui Hristos, toţi sunt înrâuriţi fără să ştie de prisosinţa harului Său, mărturisind un Dumnezeu necreat, creator al tuturor. De l-ai întreba pe part, pe pers, pe sarmat, ai auzi îndată cuvântul acela al lui Avraam: „Mă închin unui Dumnezeu al cerului”. N-ar spune-o însă aceasta Ptolomeu, ori Iparh, ori Marin din Tir, cei care sunt, după tine, înţelepţi şi și-au cultivat mintea cu adevărul despre ciclurile, epiciclurile şi sferele cerești. Căci aceștia numesc dumnezeiesc şi atoatefăcător însuși cerul. N-ar spune-o nici Aristotel ori Platon, care declară stelele corpuri ale zeilor; nici cei care spun că atât sar caii zeilor, cât vede ochiul privind de pe o înălţime marea întunecată.

5. Toţi, deci, cunosc azi prin „lumina ce luminează în întuneric” (Ioan 1, 5), mai bine decât cei admiraţi odinioară pentru înţelepciunea lor, că Dumnezeu e mai presus de simţuri; şi nu admit câtuși de puţin ca El să fie caracterizat şi plăsmuit după chipul lucrurilor. Cum ai îndrăznit atunci să le arunci o așa de mare ocară ucenicilor Evangheliei, celor care au auzit cu urechea lor cuvintele predate de Dumnezeu și au fost învăţaţi prin guri întărite de limbile de foc ale Duhului; celor pe care nu îngeri, nici om, ci Însuşi Domnul i-a învăţat prin gura Sa preamărită? „Căci Fiul cel unul născut care este în sânul Tatălui, Acela a spus” (Ioan 1, 18). Cum ai îndrăznit să spui celor aleşi din tot neamul, „neamului cel sfânt” (1 Petru 2, 9), Bisericii lui Dumnezeu, că socotesc sensibilă fiinţa lui Dumnezeu, având chip, volum şi calitate şi amestecându-se ca lumina cu aerul, care ar primi o emanaţie din ea şi ar circumscrie această lumină spaţial și sensibil?[7]. Nu te-ai gândit, judecând așa, de ce nu declară vreunul soarele drept Dumnezeu dacă are o astfel de părere despre Dumnezeu? Sau de ce ţin să fugă de simţirea altor lucruri dacă socotesc pe Dumnezeu supus simţurilor? În sfârșit, de ce nesocotesc cei bârfiţi de tine mai mult decât toţi plăcerile sensibile? Căci pentru robii stomacului pântecele

---

[7] Sf. Grigorie Palama respinge afirmaţia că lumina dumnezeiască văzută de isihaşti în cursul rugăciunii minţii ar fi socotită de ei fiinţa lui Dumnezeu, cum respinge, pe de altă parte, afirmaţia că ea ar fi o lumină sensibilă, materială sau o emanaţie materială din fiinţa lui Dumnezeu, putându-se amesteca cu aerul, iar acesta putând-o circumscrie spaţial. Aceasta ar fi un adevărat panteism sau o identificare a creaturii cu Dumnezeu, pe care Sf. Grigorie Palama o respinge cu toată hotărârea.

e dumnezeu sensibil, după Pavel (Filip. 3, 19); iar iubitorii de argint și lacomii întemeiază o nouă slujire la idoli. Iar a crede în Hristos nu pot, după cuvântul evanghelic, cei ce primesc slavă de la oameni și nu caută numai slava de la Dumnezeu (Ioan 5, 14). Cei ce disprețuiesc însă toate, și aceasta pentru Dumnezeu, Cel peste toate, nu arată oare prin fapte că se închină cu adevărat lui Dumnezeu, Care e dincolo de toate? Iar dacă sfătuiesc și pe alții să se lase de acestea, ca de unele care înlătură slava de la Dumnezeu, nu se cuvine să fie mai degrabă ascultați decât bârfiți că nu au o idee dreaptă despre Dumnezeu?[8].

6. Ceea ce spui, sfârșind vorbăria împotriva acestor bărbați, dă pe față limpede calomnia ta voită împotriva lor. „Acum, zici, să vorbim despre așa-zisa de unii lumină ipostasiată (περί τού ενυποστάτου, λεγομένου, φωτός), fără să ne fi spus mai înainte părerea noastră. Căci ceea ce zic că văd e o lumină inteligibilă (νοητόν φώς) și nematerială în ipostas propriu (εν ιδία υποστάσει)". Bârfeala s-a amestecat, deci, și aici. Că e văzută o lumină în ipostas spune și Macarie cel Mare[9]; și Maxim cel mult învățat în cele dumnezeiești[10] și ceilalți asemenea lor. Niciunul nu vorbește însă de o lumină în ipostas propriu (εν ιδία υποστάσει). Cu toate acestea, deși nici aceasta nu o spune fără să amestece bârfeală, mărturisește că aceia socotesc această lumină, „inteligibilă și nematerială". Dar ceea ce e inteligibil și nematerial nu e supus simțurilor; nici în mod sensibil, nici simbolic. Dar atunci cum a putut spune despre ei, la început, că declară ființa lui Dumnezeu lumină sensibilă, amestecată cu aerul și circumscrisă de el, având chip (σχήμα), calitate și volum, semne proprii luminii sensibile? De fapt aceia numesc lumina harului inteligibilă, dar nici aceasta în sens propriu. Căci o socotesc mai presus de minte, ivindu-se în minte numai prin puterea Duhului, în vreme ce încetează orice lucrare a minții[11]. Nici nu o numește cineva dintre ei ființă sau emanație a lui Dumnezeu

---

[8] Sf. Grigorie Palama aduce o serie de argumente practice împotriva acuzei de mai sus. Dacă isihaștii ar considera pe Dumnezeu sensibil, deci una cu lucrurile, de ce ar ocoli ei vederea lucrurilor și alipirea la ele prin plăceri? Căci în acest caz orice lucru ar fi Dumnezeu.

[9] *Despre libertatea minții* 22 (P.G. 34, 956 A; *Omilii duhovnicești,* p. 386 ș.u.), unde se spune: „lumina ipostatică" (υποστατικόν φώς). Dar prin aceasta Macarie înțelegea lumina ipostasiată a Persoanelor dumnezeiești (Hristou, *op. cit.,* p. 554, nota 1).

[10] Sf. Maxim vorbește despre „luminarea ipostaziată" în *Quaestiones ad Thalassium,* 61, scolia 16, P.G. 90, 644 D; în *Filoc. rom.,* vol. 3, ed. 2009, p. 394.

[11] Prin aceasta, Sf. Grigorie Palama pune în evidență faptul că acea lumină, deși e numită de isihaști „inteligibilă", o fac aceasta pentru a arăta că nu e supusă simțurilor (nu e sensibilă). Totuși ea nu e cunoscută sau produsă prin puterile minții. Căci ea se ivește în minte exclusiv prin puterea harului, când încetează orice lucrare înțelegătoare naturală sau a minții. Ea e, deci, transcendentă, cu totul altfel decât orice lumină ce cade sub simțuri sau e descoperită ca un conținut intelectual de cugetarea naturală.

în sensul în care crede acesta. Iar dacă deduce cineva aşa ceva cu viclenie din cele ce spun aceia, folosindu-se ca de o pildă de lumina aceasta, desigur că aceasta n-o spun aceia, ci el însuşi. A spune deci despre aceia care declară această lumină mai presus nu numai de simţuri, ci şi de minte, iar fiinţa lui Dumnezeu mai presus şi de ea, că socotesc această lumină sensibilă şi văzută, nu e mai mult decât orice bârfeală?

7. Dar ce spune, în continuare, calomniatorul acesta al celor luminaţi mai presus de înţelegere? „Dacă lumina mintală şi nematerială de care vorbesc aceia voiesc să fie Însuşi Dumnezeu, Cel mai presus de fiinţă, dar Îi păstrează însuşirea de nevăzut şi neatins prin niciunul dintre simţuri, ceea ce spun că văd trebuie socotit sau înger, sau însăşi fiinţa minţii, care, curăţată de patimi şi de neştiinţă, se vede pe sine, şi în sine, ca într-un chip propriu, pe Dumnezeu. Iar dacă afirmă că acea lumină e una din acestea, judecă foarte drept şi trebuie să admitem că sunt în acord cu tradiţia creştină. Dacă spun însă că nu e nici fiinţa mai presus de fiinţă, nici înger, nici mintea însăşi, ci că mintea priveşte la acea lumină ca la un alt ipostas, în cazul acesta eu nu ştiu ce poate fi acea lumină, ştiu însă că aşa ceva nu există”[12].

Tu crezi, în aroganţa ta dispreţuitoare de oameni, că ar exista vreun om care să admită vreo lumină inteligibilă (νοητόν φώς) în ipostas propriu (de sine subzistentă – εν ιδία υποστάσει), care să nu fie nici Dumnezeu, nici înger, nici minte omenească? Nici cu ajutorul imaginaţiei nu şi-ar putea cineva închipui o lumină inteligibilă (cunoscută cu mintea) în ipostas propriu (de sine subzistentă), în afară de Cele Trei[13].

Dar să admitem acest lucru imposibil. Să admitem că a spus careva dintre isihaşti acest lucru către înţelepciunea ta. Eu nu ştiu cine ar putea fi acela. Nici tu însuţi nu-l poţi arăta. Spui numai că e dintre cei neînvăţaţi. Dar dacă acela nu ţi-a putut tălmăci bine, ceea ce îmi vine mai degrabă să cred, sau

---

Deci acea lumină e nu numai suprasensibilă, ci şi suprainteligibilă.

[12] Varlaam nu admitea decât numai fiinţa lui Dumnezeu, care nu e accesibilă decât unei speculaţii deductive, sau numai creaturile. El nu admitea energiile sau lucrările lui Dumnezeu, ca mijloc de intrare a Lui în legătură reală cu noi. În consecinţă, după el, lumina pe care afirmau isihaştii că o văd, dacă nu e fiinţa lui Dumnezeu, nu poate fi decât înger sau însăşi fiinţa minţii. În cazul din urmă s-ar putea admite că Dumnezeu e văzut în ea ca în chipul Său propriu, adică în mod analogic.

[13] O neînţelegere a lui Varlaam venea din faptul că el socotea lumina ce spuneau isihaştii că o văd, că ar fi de sine subzistentă sau ar exista într-un ipostas propriu. Dar lumină în ipostas propriu nu e decât fiinţa dumnezeiască, îngerul sau mintea omenească, spunea Varlaam. Sf. Grigorie Palama era de acord cu aceasta. Dar el observă că nimeni dintre isihaşti nu afirmă că lumina văzută de ei ar exista într-un ipostas propriu sau ar avea o subzistenţă în sine. Ea îşi are subzistenţa în Dumnezeu, adică există „în ipostasul” (dumnezeiesc), mai bine zis în cele trei Ipostasuri dumnezeieşti.

ţi-a spus ceea ce nu înţelege nici el bine – se poate doar şi aceasta, căci nu toţi posedă cunoştinţa –, nu trebuia oare să te informezi la cei ce au darul deosebirii şi să afli de la ei, pe cât e cu putinţă, ce e vederea acestei lumini, în loc să bârfeşti îndată pe cei plini de Dumnezeu, ca pe nişte apucaţi, şi să păţeşti ceea ce spune Pavel către corinteni: „De va intra la voi vreunul neînvăţat sau necredincios şi nu va auzi şi pe cei ce pot tălmăci, va zice că sunteţi nebuni" (1 Cor. 14, 23). Dar aşa ai păţit şi tu, monahule şi filosofule, cum păţesc cei neînvăţaţi şi necredincioşi.

Dar chiar dacă ar fi zis nu unul, nici câţiva, ci toţi aceasta, nu te-ar fi îndreptăţit nici aceasta să spui ceea ce ai spus după multe alte calomnii: „Această lumină ştiu că nu există". Căci toţi ar fi fost de acord cu tine că o lumină de sine subzistentă (în ipostas propriu), care nu e nici Dumnezeu, nici înger, nici om, nu există. Dar în acelaşi timp toţi şi-ar fi dat seama că dacă pretinde cineva că vede o lumină inteligibilă în sine subzistentă (în ipostas propriu), acela afirmă că vede ceva din Cele Trei; iar că afirmând aceasta cugetă foarte corect, cum tu însuţi ai recunoscut. Dar atunci împotriva cui sunt îndreptate batjocurile, ocările şi calomniile din atâtea cărţi ale tale? Nu împotriva acelora de care spui după aceea că judecă foarte drept, dar nu-ţi recunoşti calomnia ta?

8. Nu zic că aceia cugetă despre lumina aceasta ca tine sau teologhisesc ca tine. Căci cugetă şi teologhisesc mai presus de tine, fiind aşa de mult deasupra calomniilor şi ocărilor tale.

Tu zici despre ei: „Dacă numesc lumină inteligibilă pe Dumnezeu, dar Îi păstrează însuşirea de nevăzut şi de neatins de niciunul dintre simţuri, bine zic". Ei însă ţin fiinţa lui Dumnezeu mai presus şi de neputinţa de a fi neatinsă de vreunul dintre simţuri; deoarece nu e numai Dumnezeu mai presus de cele ce sunt (de cele create), ci şi Supradumnezeu (υπέρθεος); şi înălţimea Celui ce e dincolo şi depăşeşte toată înălţimea ce se poate cugeta cu mintea[14] nu e numai mai presus de orice afirmaţie, ci şi de orice negaţie. Lumina subzistentă pe care o văd sfinţii în chip duhovnicesc e subzistentă în ipostas (φώς

---

[14] Suntem în plină teologie apofatică în sensul lui Dionisie Areopagitul *(Despre teologia mistică* 1, 1 şi 5; P.G. 5, 997 A şi 1048 B). Fiinţa lui Dumnezeu e considerată de Sf. Grigorie Palama şi de isihaşti, prin transcendenţa ei, la extrema opusă identificării ei cu creaţia, identificare de care erau acuzaţi. Fiinţa lui Dumnezeu nu numai că e invizibilă şi inaccesibilă simţurilor, dar e mai presus şi de această invizibilitate şi inaccesibilitate. Ea e un vârf dincolo de toate vârfurile sensibile sau gândite. E dincolo nu numai de tot ce se poate spune afirmativ, ci şi de tot ce se poate spune negativ despre ea. E mai presus de înţelesul cuvintelor contrare acestora. Dumnezeu nu e nici existenţă, nici neexistenţă; e mai presus de orice cuvânt, dar nu putem renunţa nici la grăirea despre El. Faptul că Dumnezeu e dincolo de orice afirmaţie şi negaţie nu face cu neputinţă o legătură a Lui cu noi. El ni Se comunică într-o lumină pe care o sesizăm, dar nu o înţelegem.

ενυποστάτος), cum ei înşişi mărturisesc, ca una ce există, şi nu e numai ceva simbolic, cum sunt fantomele plăsmuite potrivit împrejurărilor ce se nimeresc. Ei ştiu din experienţă că este o luminare şi un har nematerial şi dumnezeiesc, o lumină văzută în chip nevăzut şi înţeleasă în chip necunoscut[15]. Ce este însă aceasta nu ştiu să spună.

9. Află tu cu metodele definiţiei, ale analizei şi împărţirii şi binevoieşte de ne învaţă şi pe noi care nu ştim[16]. Fiinţa lui Dumnezeu nu este (acea lumină); căci fiinţa este inaccesibilă şi neîmpărtăşibilă. Înger nu este, căci poartă trăsături stăpânitoare[17]. Uneori te ridică din trup, sau nu te ia fără trup, ca să te înalţe la culmi negrăite; alteori preface şi trupul, adaptându-l ei, şi-i comunică şi lui din propria ei strălucire, cum a fost văzut odată marele Arsenie în timpul liniştirii[18]sau Ştefan când era bătut cu pietre (Fapte 6, 15), sau Moise când a coborât de pe munte (Ieş. 34, 35). Îndumnezeind deci şi trupul, e văzută – o, minune! – şi de ochii trupeşti. Uneori, iarăşi, vorbeşte limpede celui ce o vede prin cuvinte aşa zicând negrăite, cum a vorbit dumnezeiescului Pavel (2 Cor. 12, 4)[19]. „Căci Cel ce este după fiinţa Sa din veac şi până în veac, tuturor nevăzut şi de toţi necuprins, Se coboară din înălţimea Sa ca să poată încăpea întrucâtva (μετρίως) în firea noastră”, cum zice Grigorie de Dumnezeu Cuvântătorul[20]. Atunci cel ce se învredniceşte de acea lumină, adunându-se în sine, întoarce mereu în minte aceeaşi numire pe care au dat-o iudeii pâinii coborâte de sus, zicându-i *mană* (Ieş. 16, 15 ş. u.). Ce e aceasta? E numele pe care îl dau ei luminii aceleia. Tu, dacă poţi spune mai mult, spune! Dar să revenim la cele următoare.

---

[15] „Luminare văzută în chip nevăzut şi înţeleasă în chip neînţeles”. Singură vorbirea contradictorie (dialectică) redă această experienţă. De altfel, ea este inevitabilă şi în descrierea experienţei persoanei proprii şi a altora. Ştiu că sunt o persoană, şi anume o persoană deosebită de celelalte, dar cine poate să descrie persoana mea sau alta în mod exact? Nu poate fi vorba de o vedere a ei în sens propriu; dar nu pot contesta evidenţa ei, care echivalează cu un fel de „vedere”. O văd în chip nevăzut, o cunosc în chip neînţeles.

[16] Acestea sunt metodele teologiei scolastice, care nu au intrare la Dumnezeu cel mai presus de afirmaţii şi negaţii.

[17] Din lumina văzută în chip nevăzut iradiază o autoritate absolută. Ba are în ea ceva ce-L face simţit pe Hristos, Domnul şi Stăpânul nostru. Ea se experiază ca lumina Persoanei lui Dumnezeu sau a lui Hristos. E aşa cum se simte persoana omenească în lumina sau în evidenţa înzestrată cu voinţă, ce iradiază din ea.

[18] *Pateric,* Arsenie, 42, P.G. 65, 108 A.

[19] Sf. Simeon Noul Teolog prezintă adeseori în „Imnele dragostei dumnezeieşti” lumina pe care o vede vorbindu-i (de exemplu Imnul XVIII, ed. J. Koder, *Hymnes,* tome III, p. 285). Sf. Grigorie Palama se resimte de influenţa Sf. Simeon. În lumina care vorbeşte e Hristos Însuşi.

[20] *Cuvântări,* 45, 11, P.G. 36, 637 B.

10. Tu zici că aceia ar cugeta bine şi în cazul când ar socoti acea lumină înger. Aceia n-ar numi însă niciodată această lumină înger. Căci ei ştiu, fiind învăţaţi de cuvintele Părinţilor, că vederea îngerilor are loc în chip diferit şi potrivit cu cei ce văd. Ea poate avea loc sau în grosimea substanţei (εν παχύτητιουσίας), care cade şi sub simţuri şi nu e cu totul nevăzută nici de cei pătimaşi sau de cei necercaţi; sau în subţirimea substanţei pe care o poate vedea întrucâtva şi sufletul; sau în vedere (contemplaţie) adevărată, de care se învrednicesc numai cei ce văd duhovniceşte prin curăţie. Tu însă, nefiind introdus în deosebirea acestor feluri, spui că chiar îngerii între ei nu se pot vedea, socotindu-i nevăzuţi nu pentru necorporalitatea, ci pentru fiinţa lor; iar printre rânduri îi pui pe văzătorii de Dumnezeu (θεόπτας) în rând cu asina lui Varlaam, fiindcă s-a scris şi despre ea că a văzut un înger (Num. 22, 25).

11. Mintea, iarăşi, o declari văzătoare de Dumnezeu, dacă nu priveşte ca la un alt ipostas, ci pe sine însăşi, şi în sine, ca într-un chip propriu, pe Dumnezeu, când s-a curăţat de patimi şi de neştiinţă. Şi socoteşti că sunt de acord cu tradiţia creştină cei ce zic că văd astfel ca lumină însăşi fiinţa minţii. Dar aceia ştiu că mintea curăţată şi luminată şi devenită în chip vădit părtaşă de harul lui Dumnezeu se învredniceşte şi de alte vederi tainice şi mai presus de fire[21], cum am arătat puţin mai sus. Iar dacă se vede şi pe sine, e drept că se vede ca altceva, dar nu priveşte la altceva şi nu vede numai chipul propriu, ci strălucirea lui Dumnezeu întipărită de har în chipul propriu (ἐμμορφωθεῖσαν), strălucire ce întregeşte puterea minţii de a se depăşi pe sine şi desăvârşeşte unirea cu cele mai înalte şi mai presus de înţelegere. Căci prin ea mintea vede pe Dumnezeu în Duhul mai bine decât Îl poate vedea ca om[22]. Iar dacă tu nu cunoşti acestea, nu-i de mirare, odată ce nici aceia nu s-ar minuna mai puţin dacă ai cunoaşte cele ce se petrec cu ei, tu care nu admiţi nimic mai presus de cunoştinţă.

---

[21] Varlaam admitea numai putinţa minţii de a se „vedea”, adică de a se cunoaşte pe sine şi, prin analogie cu sine, de a cunoaşte pe Dumnezeu. Sf. Grigorie Palama, potrivit întregii tradiţii răsăritene, socoteşte că prin minte, devenită în starea de curăţie transparentă, omul vede în mod real energia necreată ce iradiază din Dumnezeu. Mai bine zis, mintea are evidenţa emoţională, adică „simţirea înţelegătoare” a lucrării sau a prezenţei lucrătoare a lui Dumnezeu.

[22] Pe când Varlaam închidea mintea în vederea ei proprie, Palama vedea în minte strălucirea lui Dumnezeu care a luat chip în ea; se vedea şi pe ea sau ea însăşi se vedea şi pe sine, dar tot prin Duhul, nu prin simpla putere naturală a ei; vedea în ea şi strălucirea lui Dumnezeu întregind-o şi desăvârşind unirea ei cu Dumnezeu. Se vedea în cea mai fericită comuniune. S-ar putea spune că mintea care a ajuns la putinţa de a se vedea deplin pe ea însăşi şi de a fi fericită în această vedere, nu se vede despărţită de Dumnezeu, Cel mai întregitor partener de comuniune. De fapt, aşa cum omul se cunoaşte cu mult mai bine când se vede în comuniune cu altul, la fel, dar nesfârşit mai fericit şi mai deplin, se vede pe sine în comuniune cu Dumnezeu.

Potrivit cu aceasta, tu zici că mintea atunci devine văzătoare de Dumnezeu când s-a curăţat nu numai de patimi, ci şi de neştiinţă. Aceia însă nu spun niciun cuvânt despre „curăţirea de neştiinţă” pe care o ceri tu. Ci, curăţându-se de patimile cele rele și depășind prin rugăciune stăruitoare și nematerială orice cunoştinţă, se învrednicesc de vederea lui Dumnezeu ca unii ce nu se lasă amăgiţi de astfel de raţionamente și nu încetează de a fi cu luare-aminte la ei înșiși, ca unii ce nu aleargă să adune cu sârguinţă raţionamente şi învăţături şi să afle ce învaţă fiecare, fie el scit sau pers sau egiptean, în scopul acestei curăţiri de neştiinţă. Căci ei ştiu sigur că această neştiinţă nu împiedică vederea lui Dumnezeu[23]. Dacă, precum şi tu însuţi zici, numai păzirea poruncilor pricinuieşte curăţirea de patimi şi numai ea ne învredniceşte, potrivit făgăduinţei lui Dumnezeu, de prezenţa, de sălăşluirea şi de arătarea Lui în noi, nu-i o greşeală vădită adaosul acestei curăţiri a tale pe care o numeşti curăţire de neştiinţă? Dar, precum am arătat pe larg în Cuvintele de mai înainte, curăţirea de această neştiinţă înseamnă desfiinţarea adevăratei cunoştinţe[24].

12. Dar acum trebuie să revenim la cele ce spune acesta în continuare împotriva celor ce se liniştesc (a isihaştilor). De fapt, dându-l pe faţă că-i bârfeşte, s-a arătat totodată limpede că se războieşte cu sine însuşi, răsturnând plăsmuirile cugetării sale proprii şi combătându-se mai degrabă pe sine decât pe aceia. Totuşi, fiindcă socoteşte că scrie împotriva alor noştri, să vedem ce sunt cele ce le scrie? „Pricina, zice, de la care au pornit prima dată cei acuzaţi e că socotesc fiinţa lui Dumnezeu sau emanaţia din ea lumină sensibilă. Iar părerea aceasta le vine de acolo că au socotit că cele mai multe dintre vederile şi descoperirile pe care le-au avut sfinţii în chip tainic în Scriptură s-au întâmplat şi s-au arătat în lumină şi prin lumină; şi dovada că aşa înţeleg fiinţa

---

[23] Aici Sf. Grigorie Palama prin cunoştinţă înţelege cunoştinţa teoretică, deductivă sau de la distanţă a lui Dumnezeu.

[24] Consecvent cu părerea că această cunoştinţă prin idei e singurul mod de a „vedea” pe Dumnezeu, Varlaam da cea mai mare însemnătate curăţirii de neştiinţa filosofică. Spre deosebire de el, oamenii duhovniceşti socotesc ca mijloc prin care ajung la vederea lui Dumnezeu, în sensul de trăire în prezenţa şi puterea Lui, curăţirea de patimile rele şi rugăciunea. Prin acestea depăşesc toată cunoştinţa care nu ştie de Dumnezeu decât deductiv, de la distanţă. Varlaam socoteşte că neştiinţa constă în ignorarea cunoaşterii filosofice, deductive, a lui Dumnezeu şi cerea curăţirea de ea. Palama, dimpotrivă, consideră că pierderea acestei neştiinţe înseamnă pierderea adevăratei cunoştinţe de Dumnezeu. Acesta era punctul central în care s-a ciocnit, prin Varlaam şi Palama, scolastica de curând constituită cu tradiţia duhovnicească răsăriteană, păstrată aici din timpurile apostolice, tradiţie care, fără a refuza o cunoaştere a lui Dumnezeu prin natură, afirmă că există mai presus de ea o cunoaştere a lui Dumnezeu prin experienţă directă, iar de aceasta se împărtăşesc cei cu inima curăţată de patimi.

lui Dumnezeu şi din acest motiv este că ţin de virtute văzătoare (contemplativă) şi de bărbat văzător (contemplativ – θεωρητικόν ἄνδρα) pe acela care se învredniceşte de astfel de lumini şi petrece în comunicare cu ele".

Dar cum – o, minunate! – cel ce ţine de atare pe văzător (contemplativ) socoteşte că fiinţa lui Dumnezeu este o astfel de lumină? Căci nu a definit nimeni dintre ai noştri pe văzător (contemplativ) ca pe acela ce vede fiinţa lui Dumnezeu. Dacă, aşadar, văzătorul nu vede fiinţa lui Dumnezeu, iar, pe de altă parte, aceia numesc, după tine, văzător pe acela care vede vreo lumină oarecare, e vădit că aceia nu cred că lumina aceea pe care afirmă că o vede văzătorul e fiinţa lui Dumnezeu. Iată ce uşor se respinge răutatea, care se dărâmă pe sine însăşi, necruţându-se nici pe sine, ci întorcându-se mereu împotriva sa, prin aceea că e totdeauna în contrazicere cu sine.

Aşa au dovedit şi bătrânii învechiţi în răutate, fără voia lor, nevinovăţia Susanei. Deşi erau trei, fiind luaţi fiecare separat de înţelepciunea călăuzită de Dumnezeu a băieţandrului Daniel, nu e de mirare că nu s-au găsit de acord între ei. Cu cât i-a întrecut însă acesta, care, fiind unul, nu poate să fie de acord nici cu sine însuşi, măcar că şi-a aşezat într-o ordine, prin cugetare şi prin scris, calomniile sale.

13. Dar nu numai atât. Ci semnul pe care l-a dat îndată, de la început, împotriva isihaştilor pentru a-i dovedi ca pe cei mai rătăciţi dintre toţi oamenii – arătându-se, dimpotrivă, ca dovadă a credinţei lor drepte – şi l-a dat împotriva lui însuşi. Şi făcând aceasta, a lăsat să curgă prin cuvintele sale fierea durerii lui din suflet. Iar ceea ce i-a pricinuit puternica durere şi i-a dezlănţuit furia împotriva acestor bărbaţi se pare că e faptul că n-au găsit de bine să-l numească văzător nici pe el, nici pe altul dintre cei ce se ocupă viaţa întreagă cu învăţăturile elinilor, dar deloc cu rugăciunea, cu cântarea, cu înfrânarea de la patimi şi cu lucrarea virtuţilor.

Înfuriat, aşadar, în felul acesta şi pentru motivul acesta, ascunde în cutele adânci ale inimii patima sa şi se apropie de cei simpli, amăgindu-i, aşa cum a făcut odinioară şarpele cu Eva. Făcând aşa, află mai întâi de la unii anumite predanii de-ale Părinţilor, pe care le strâmbă apoi cu rea-voinţă. Dar fiindcă aceia nu-l ascultă, ci urmează mai mult celui ce s-a făcut pentru noi Noul Adam, decât celui vechi, porneşte întâi împotriva lor şi prin ei împotriva tuturor celor care îmbrăţişează liniştea. Ba nu lasă neosândiţi nici pe cei dinainte de noi, nici pe cei declaraţi de Biserică sfinţi; ba împotriva acelora e şi mai pornit, deoarece au lăsat şi în scris cele ce dau mărturia cea mai hotărâtă împotriva ideilor lui. Iar ca să fie şi crezute calomniile sale împotriva acelora cu care a petrecut sub motiv de a învăţa de la ei, şi prin aceea şi împotriva altora, a arătat în scris învăţăturile ce i-au fost predate lui de aceia, mai înainte, zice, de a le fi scărmănat cu de-amănuntul mâinile lui, ca să le dovedească neadevărate. Pe acestea ni le-a arătat atunci şi nouă.

Dar în acestea nu era nicio tâlcuire sau amintire a descoperirilor

profetice. Iar despre fiinţa lui Dumnezeu, de asemenea, niciun cuvânt. Numai că nu cel mult învăţat se apropie de Dumnezeu, ci acela care s-a curăţat prin virtute de patimi şi s-a lipit, prin rugăciune stăruitoare şi curată, de Dumnezeu, ajungând prin ele la deplina încredinţare şi la gustarea bunătăţilor viitoare, încredinţare şi gustare pe care, cinstind-o cu numiri, după putinţă, mai dumnezeieşti, au numit-o arvună tainică[25]. Dar acesta nu s-a mulţumit cu viclenia născocită împotriva acelora, anume cu afirmarea că aceia declară că nu ştiinţele, ci dumnezeiasca Scriptură e cu totul fără folos şi că socotesc rea cunoştinţa lucrurilor, iar patimile – drept diavoli uniţi substanţial cu sufletul şi alte de felul acesta[26].

Ci a adăugat şi cele despre fiinţa lui Dumnezeu. Dar apucându-se să plăsmuiască şi această calomnie împotriva acelor bărbaţi, s-a gândit cum să înfăţişeze ca vrednică de crezare această cumplită născocire a calomniei sale. Şi atunci s-a folosit de descoperirile prin lumină ale prorocilor şi de pretinsele contraziceri ce rezultă din ele, contraziceri pe care nimeni nu le-a mai afirmat decât acest duşman al descoperirilor prorocilor. Fără îndoială, faptul că în aceste afirmări se războieşte cu sine nu ne interesează. Să-l lăsăm să se lovească şi să se taie singur.

14. Dar după lupta aceasta prin calomnii, porneşte la o alta, silindu-se să

[25] Palama precizează că această curăţire de adevărata neştiinţă de Dumnezeu este cea obţinută prin dobândirea virtuţilor. Dimpotrivă, cunoştinţa speculativă la care se ajunge prin filosofie nu e cunoştinţa cea mai proprie a lui Dumnezeu, deoarece producând în noi mândria, lipsa smereniei nu ne lasă să vedem cu adevărat realitatea noastră şi a lui Dumnezeu. Cei ce se curăţă au o vedere a lui Dumnezeu care e o arvună a vederii depline din viaţa viitoare. În vederea aceasta este o certitudine a prezenţei lui Dumnezeu (πληροφορία). Isihaştii trăiau în certitudinea prezenţei lui Dumnezeu, nu într-o speculaţie despre El. În scrierile pe care Varlaam le primise de la ei se vorbea numai despre această încredinţare (certitudine) şi despre faptul că la ea se ajunge prin curăţare de patimi şi prin rugăciune prelungită, nu despre vederea fiinţei lui Dumnezeu, cum îi acuza Varlaam. S-ar părea că e vorba de scrierile Sf. Grigorie Sinaitul.

[26] Lucrurile acestea erau afirmate de bogomilii numiţi atunci masalieni, nume uzitat pentru un fel de curent asemănător din secolele IV-V. Printre monahii isihaşti se ascundeau şi unii care interpretau în sens masalian sau bogomilic textele ascetice mai noi, alcătuite în spiritul textelor lui Macarie cel Mare, şi în general scrierile ascetice care recomandau lupta cu demonii şi afirmau la capătul curăţirii de patimi o „vedere" a luminii dumnezeieşti; le interpretau în sensul că lumina aceea e fiinţa lui Dumnezeu şi că demonii sunt uniţi substanţial cu sufletul. Ba unii, repetând continuu numai rugăciunea „Tatăl nostru", socoteau de prisos chiar citirea Sfintei Scripturi (Jean Meyendorff, op. cit, pp. 23-24). Varlaam, ştiind de această interpretare bogomilică, a pus-o, cu ştiinţă sau fără ştiinţă, pe seama isihaştilor. Pe el îl împingea însă la atribuirea acestei interpretări bogomilice a textelor ascetice pe seama isihaştilor, concepţia lui scolastică, contrară oricărei „vederi" sau „simţiri" a lui Dumnezeu.

arate că singură cunoştinţa despre făpturi e lumina ce poate fi văzută cu mintea[27]. De aici ar urma că tot cel ce nu se ocupă cu învăţătura despre natură a lui Aristotel, cu teologia lui Platon şi cu astrologia lui Ptolomeu e întunecat şi necurat. De aceea se năpusteşte cu ocări şi cu numiri urâte asupra celor ce nu propovăduiesc numai luminarea prin idei. Şi zice literal: „Dar cei cu inspirările aerului (είσπανοάς) spun că sunt două luminile arătate de Dumnezeu minţii celor evlavioşi: una a cunoştinţei şi alta subzistentă în ipostas (ενυπόστατον), care se arată în chip deosebit celor ce ajung mai departe în inspirări"[28]. Să vedem cine sunt aceia pe care-i batjocoreşte cu astfel de numiri, ca pe nişte rătăciţi. Căci din arătarea acestora se va dovedi în acelaşi timp că există pe lângă cunoştinţă şi o lumină cu mult mai înaltă şi mai dumnezeiască decât aceea, lumină care se descoperă numai celor ce văd prin Duhul; şi anume nu numai celor ce vieţuiesc azi, ci şi tuturor sfinţilor din toate timpurile. Iar faptul că acesta învinovăţeşte nu numai pe cutare sau cutare dintre noi, ci de-a valma pe toţi care îmbrăţişează sfinţita viaţă a liniştirii, ni-l arată limpede ca pe acela care, după ce a strâmbat şi calomniat sofistic predania scrisă ce ne vine de la Părinţi şi e lăudată de cei ce au înaintat în virtute şi de bărbaţii dumnezeieşti ridicaţi mai înainte dintre noi (predanie care şi-a dovedit prin experienţă folosul pentru cei începători), merge mai departe şi le dă tuturor un nume dedus din ea, iar cuvântul acela e folosit pentru calomnierea tuturor îndeobşte[29].

15. Dar deoarece s-a întâmplat şi multora din sfinţii veneraţi de noi din vechime să afle şi să înveţe pe alţii din experienţă despre lumina harului, vom da şi noi, în acord cu poruncile evanghelice, ca mărturie, acelea dintre cuvintele Părinţilor care cuprind şi mărturia celor necitaţi, aşa cum ne arată şi Scriptura. Folosind acelaşi mod şi aici, vom da acele cuvinte ale Părinţilor, despre care cel ce le spune afirmă că s-au scris de către toţi ceilalţi. Zice, aşadar, Isaac, tălmăcitorul credincios şi sigur al acestor lucruri: „Doi ochi sufleteşti am dobândit, cum zic Părinţii". Ai auzit că toţi Părinţii spun aceasta? „Doi ochi sufleteşti zic aşadar aceia că avem. Dar nu întrebuinţăm la fel

[27] Aceasta e învăţătura scolastică pe care o opunea Varlaam tradiţiei duhovniceşti a creştinismului de la început: nu există nicio lumină dumnezeiască ce vine în suflet; singura lumină de care are parte mintea e cunoaşterea deductivă a lui Dumnezeu prin creaturi.

[28] Isihaştii nu contestau că există şi o lumină a cunoaşterii naturale a făpturilor. Dar pe baza întregii tradiţii răsăritene, recunoşteau şi o lumină venită nemijlocit în minte de la Dumnezeu.

[29] Varlaam, interpretând în sens bogomilic sau masalian tradiţia duhovnicească răsăriteană, a numit masalieni pe toţi monahii care practicau această tradiţie, calomniindu-i pe toţi. Căci cele trei tratate dintâi ale lui împotriva acestora le-a intitulat, în redactarea a doua, Contra masalienilor.

vederea lor; cu unul vedem cele ascunse în firi, adică puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu şi pronia Lui cu privire la noi, înţeleasă din măreţia stăpânirii Sale; cu celălalt privim slava sfintei Lui firi, când binevoieşte Dumnezeu să ne introducă în tainele duhovniceşti"[30]. Întrucât sunt ochi, aşadar ceea ce văd e lumină; iar întrucât nu întrebuinţăm la fel vederea lor, există o îndoită vedere a luminii: printr-un ochi vedem altă lumină decât cea pe care o vede celălalt ochi. Iar ce este fiecare dintre acestea două ne-a arătat însuşi dumnezeiescul Isaac. Pe una a numit-o înţelegerea puterii, a înţelepciunii şi a proniei lui Dumnezeu, scurt zicând cunoaşterea Creatorului dobândită din creaturi; pe a doua a numit-o vederea nu a firii dumnezeieşti, ca să nu aibă de ce se lega bârfitorii, ci a slavei firii Lui, pe care a dat-o Domnul învăţăceilor Săi şi prin ei tuturor celor ce cred în El şi-şi dovedesc credinţa prin fapte. Pe aceasta a voit s-o vadă şi aceştia: „Voiesc, zice către Tatăl, să vadă aceştia slava Mea, pe care Mi-ai dat-o Mie, pentru că M-ai iubit pe Mine mai înainte de întemeierea lumii" (Ioan 17, 24); sau: „Slăveşte-Mă pe Mine, Tată, la Tine, cu slava pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea" (Ioan 17, 5). Aşadar, a dat şi firii omeneşti slava Dumnezeirii, dar nu firea. Altceva este, aşadar, natura lui Dumnezeu, şi altceva slava Lui, deşi sunt nedespărţite între ele[31].

Dar cu toate că slava e altceva decât natura dumnezeiască, totuşi nu poate fi numărată între cele de sub timp. Căci ea nu este ceva, dar în sens de depăşire a tot ce este (ουκ ούσα καθ' υπεροχήν). Pe de altă parte, însăşi natura dumnezeiască există, dar în chip negrăit[32]. Şi n-a dat numai ţărânei unite cu El după ipostas această slavă care e mai presus de toate cele ce sunt (de creaturi), ci şi învăţăceilor: „Slava pe care Mi-ai dat-o Mie, Părinte, am dat-o lor, ca să fie una precum şi Noi una suntem; Eu întru ei şi tu întru Mine, ca să fie în chip desăvârşit una" (Ioan 17, 22)[33]. Ba a voit s-o şi vadă aceia. Aceasta este slava

---

[30] *Cuvântul 72,* ed. Teotoche, p. 281; în *Filoc. rom.,* vol. 10, ed. cit., p. 361.

[31] Sf. Grigorie Palama a ajuns aici la o exprimare mai clară a deosebirii dintre natura dumnezeiască şi slava sau lumina ei, pe care o sesizase şi în *Cuvântul al treilea al celor dintâi* (Vezi Pr. D. Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama,* p. XXXIV). Prin aceasta respingea atât erezia masaliană, care afirma o vedere a naturii dumnezeieşti, cât şi raţionalismul scolastic al lui Varlaam, care nu recunoştea lui Dumnezeu nicio putinţă de a intra în legătură nemijlocită cu fiinţa umană.

[32] Chiar nici slava dumnezeiască nu poate primi atributul de „este" (ούσα), întrucât de la Sf. Maxim Mărturisitorul acest atribuit se acorda făpturilor. Dumnezeu e numit „Cel ce este în chip existent" (ο όντως ων). Se poate, deci, spune că slava „nu este", în sensul că depăşeşte „existenţa" (ουκ ούσα καθ' υπεροχήν).

[33] Credincioşii, primind slava Tatălui şi a Fiului, se fac una între ei şi cu Persoanele dumnezeieşti, cum sunt Acestea însele una. Deci prin slava aceea se dăruiesc în comun Însuşi Tatăl şi Însuşi Fiul ca Persoane. Nu e vorba, deci, de o „emanaţie" (επιρροή) subţiată dintr-o substanţă mai densă, în sens neoplatonic, cum e acuzată de teologia tomistă mai nouă învăţătura exprimată de Sf. Grigorie Palama. Slava sau lumina e

prin care primim noi şi vedem propriu-zis pe Dumnezeu.

16. Cum primim şi vedem, aşadar, această slavă a naturii dumnezeieşti? Oare cercetând raţiunile lucrurilor şi obţinând prin ele cunoştinţa puterii, a înţelepciunii și a providenţei lui Dumnezeu? Dar alt ochi al sufletului vede acestea, căruia nu i se arată lumina dumnezeiască, sau „slava firii Lui", după spusa de mai sus a Sfântului Isaac şi a tuturor celorlalţi Părinţi. Deci altă lumină este aceasta decât cea al cărui nume este cunoştinţa. Dar atunci nu tot cel ce are cunoştinţa lucrurilor, sau vede prin ea, are pe Dumnezeu sălăşluind în sine. Acela are doar cunoştinţa făpturilor, iar din ea deduce prin asemănare pe Dumnezeu. Cel care are însă şi vede negrăit acea lumină nu-L mai deduce prin asemănare (ουκ ετ εκ του εικότως), ci cunoaşte şi are în sine pe Dumnezeu printr-o vedere adevărată şi mai presus de toate făpturile. Căci Acela nu Se desparte niciodată de slava Lui veşnică[34].

Dar să nu ne pierdem frânele, făcându-ne neascultători pentru prisosinţa covârșitoare a binefacerii. Ci, crezând Celui care a luat natura noastră și ne-a dăruit slava naturii Lui, să cercetăm cum se dobândește aceasta şi cum o poate vedea cineva. Deci cum? Prin păzirea poruncilor. Căci celui ce le păzeşte pe acestea, Domnul i-a făgăduit arătarea Sa, pe care în continuare o numeşte şi sălăşluirea Sa şi a Tatălui. Căci zice: „De Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu şi Tatăl Meu îl va iubi pe el şi la el vom veni şi lăcaş la el Ne vom face şi Eu Mă voi arăta lui" (Ioan 14, 23).

E limpede că prin cuvântul Său înţelege poruncile Sale; doar puţin mai sus, în loc de cuvânt, a zis porunci: „Cela ce are poruncile Mele şi le păzeşte pe ele, acela este care Mă iubeşte" (Ioan 14, 21).

17. Deci şi de aici se arată, chiar din cuvintele şi dogmele filosofului nostru, că această vedere a lui Dumnezeu nu e câtuși de puţin cunoştinţă, chiar dacă acela ar vrea orice mai bucuros decât aceasta[35]. Trebuie să precizăm însă că noi spunem că această vedere nu e cunoştinţă, în sens de depășire, cum spunem şi de Dumnezeu că nu este, în sensul depășirii celor ce sunt (μή όντα, καί γάρ υπέρ τα όντα)[36]. De altfel, chiar din cuvintele filosofului se arată fără

---

modul de intrare a unei Persoane dumnezeiești în legătură cu persoanele omenești care se deschid prin credinţă, aşa cum ceva analog se întâmplă între persoanele omenești.

[34] Această legătură interpersonală nu o înţelegea teologia scolastică. Socotind că Dumnezeu poate fi doar gândit deductiv, Îl transforma într-o substanţă-obiect, transcendentă şi neliberă, fără iniţiativă. Era o mentalitate care înlocuia comuniunea cu Dumnezeu printr-o filosofie, printr-o gândire asupra Lui.

[35] „Vederea" lui Dumnezeu la care ajunge cel ce păzește poruncile Lui ca ale unei Persoane e altceva decât cunoştinţa teoretică a Lui, chiar dacă Varlaam nu o admitea pe aceasta cu niciun preţ.

[36] Dar „vederea" aceasta nu e cunoştinţă nu pentru că ar fi mai prejos de cunoştinţă sau pentru că ar fi pur şi simplu o lipsă a cunoştinţei, ci pentru că depășește cunoştinţa

voia lui că lumina aceasta dumnezeiască e altceva decât cunoştinţa. El spune că „păzirea poruncilor nu poate alunga din suflet întunericul neştiinţei; aceasta o pot face numai învăţătura şi studiul stăruitor. Iar ceea ce nu alungă neştiinţa nu poate procura nicicând cunoştinţa”. Dar tocmai ceea ce, după el, nu procură cunoştinţa procură, după cuvintele Domnului, vederea aceasta. Prin urmare, vederea aceasta nu e cunoştinţă. Ba nu numai că nu trebuie să o socotim şi s-o numim pe aceasta cunoştinţă, dar nici măcar cunoscută, decât doar prin abuz, având numai numele comun. Sau trebuie să o numim mai mult decât pe cealaltă cunoştinţă în sens propriu, dar prin depăşire. Aşadar, nu numai că nu trebuie socotită aceasta cunoştinţă, dar trebuie socotită cu mult mai presus de orice cunoştinţă şi de orice vedere prin cunoştinţă[37]. Aceasta pentru că nimic nu e mai presus de sălăşluirea şi de arătarea lui Dumnezeu în noi, nici egal, nici apropiat de ea, iar, pe de altă parte, noi ştim că împlinirea poruncilor lui Dumnezeu procură şi cunoştinţă, şi încă adevărata cunoştinţă[38]. Căci doar prin ea singură vine sănătatea sufletului. Dar cum ar fi sănătos un suflet raţional a cărui putere de cunoaştere ar fi bolnavă?[39] Deci poruncile lui Dumnezeu procură şi cunoştinţă. Dar nu numai cunoştinţă, ci şi îndumnezeire[40]. Iar aceasta o dobândim[41] primind şi văzând în noi slava lui

---

(-uTtep xf|v yvrâotv). Căci cunoştinţa se referă la cele ce sunt, adică la creaturi. Dar Dumnezeu e mai presus de cele sunt sau de creaturi.

[37] Faptul că nu e cunoştinţă, dar în sens de depăşire, nu înseamnă că nu poate fi socotită cunoştinţă, ci trebuie socotită cunoştinţă.

[38] Sf. Grigorie Palama, ca toţi Părinţii răsăriteni, nu e împotriva cunoaşterii lui Dumnezeu din natură, dar ştie de o alta, mai înaltă, prin vedere, care o include pe prima. „Vederea” lui Dumnezeu nu e cunoştinţa lui Dumnezeu prin făpturi sau prin cele ce sunt, pentru că cei ce văd pe Dumnezeu nemijlocit Îl văd pe Cel ce nici El nu *este,* şi aceasta pentru că depăşeşte cele ce *sunt,* adică făpturile.

[39] „Vederea” lui Dumnezeu e nesfârşit mai bogată decât cunoştinţa sau satisface nesfârşit mai mult toate trebuinţele sufletului de intrare în legătură cu realitatea lui Dumnezeu, pentru că puterile sufletului sunt tămăduite prin împlinirea poruncilor lui Dumnezeu. Această împlinire este condiţia intrării în relaţia personală cu Dumnezeu, iar această relaţie împlineşte toate trebuinţele sufletului după o comuniune desăvârşită. În acest sens, ele contribuie la vindecarea sufletului. Încă prin împlinirea poruncilor sufletul nostru a acceptat dialogul pozitiv cu Dumnezeu, răspunzând la apelul de iubire al lui Dumnezeu. Acest răspuns al nostru aduce o nouă manifestare de iubire a lui Dumnezeu. Şi aşa se realizează dialogul dătător de sănătate şi de viaţă, dătător de sens, de raţionalitate pentru viaţa sufletului. Deschizându-se lui Dumnezeu prin împlinirea poruncilor Lui, Dumnezeu nu numai că e auzit sau văzut de suflet ca vorbindu-i din afară, ci Dumnezeu Se şi sălăşluieşte în el. Un Dumnezeu care dă porunci e un Dumnezeu personal şi-l ia pe credincios în serios ca persoană.

[40] Tocmai pentru că împlinirea poruncilor înseamnă o înaintare într-o comuniune personală între credincios şi Dumnezeu, această împlinire aduce nu numai o cunoştinţă superioară celei teoretice, ci şi îndumnezeirea lui.

Dumnezeu, în Duh, când va binevoi Dumnezeu să ne introducă în tainele Sale, cum spune sfântul amintit.

18. Fiindcă acela a spus că toţi Părinţii dinainte de el zic aceasta, vom lăsa şi noi pe cei de după el şi vom înfăţişa numai pe câţiva dinainte de el, ca să vedem ce spun ei că este slava lui Dumnezeu, văzută numai de cei cercaţi, în chip tainic şi negrăit. Mai înainte de toţi să-i vedem pe martorii oculari şi Apostolii singurului nostru Părinte, Iisus Hristos, prin care se numeşte orice părinţime (πατρία), în plinirea sfintei Biserici (Efes. 3, 15)[42]. Iar înainte de Apostoli, pe corifeul lor, Petru, care zice: „Nu urmând basmelor celor meşteşugite v-am făcut vouă cunoscută puterea şi venirea Domnului nostru Iisus Hristos, ci ca unii ce am fost făcuţi văzători ai slavei Aceluia” (2 Petru 1, 16). Care slavă a Domnului a văzut-o acela, să ne spună alt Apostol, care zice: „Trezindu-se Petru şi cei ce erau cu dânsul, au văzut slava lui Hristos” (Luca 9, 32). Iar cum era slava aceea, să vină iarăşi alt evanghelist şi să mărturisească: „şi a strălucit, zice, faţa Lui ca soarele, iar hainele Lui s-au făcut albe ca lumina” (Matei 17, 2).

Prin aceasta le-a arătat că El este Dumnezeu, „Cel ce Se îmbracă cu lumina ca şi cu o haină” (Ps. 103, 2), cum spune psalmistul. De aceea şi Petru, după ce a spus că a văzut „în muntele cel sfânt” slava lui Hristos, lumina care, deşi sună străin la spus, a luminat şi auzurile – a văzut doar acolo un nor luminos din care se auzeau cuvinte[43] –, după ce a văzut, aşadar, această slavă a lui Hristos, zice: „şi avem mai întărit cuvântul prorocesc” (2 Petru 1, 19). Care cuvânt prorocesc îl aveţi mai întărit, fiind învăţaţi de vederea luminii, o, văzători de Dumnezeu? Care altul, decât că Dumnezeu „Se îmbracă cu lumina ca şi cu o haină”. „La acest cuvânt prorocesc, zice, bine faceţi de luaţi aminte ca la o lumină ce străluceşte în loc întunecos până ce se va lumina de ziuă” (2 Petru 1, 19). Care zi? Desigur cea care a luminat pe Tabor. „Şi până ce va răsări luceafărul” (2 Petru 1, 19). Care luceafăr? Fără îndoială Acela care l-a luminat pe el acolo împreună cu Iacov şi cu Ioan. Până ce va străluci luceafărul acesta, unde? „În inimile voastre” (2 Petru 1, 19). Vezi că lumina aceasta se arată acum în inimile credincioşilor şi ale celor desăvârşiţi? Şi vezi cât de mult depăşeşte

---

[41] Îndumnezeirea aceasta având loc odată cu sălăşluirea lui Dumnezeu în credincios, ea se reflectă ca slava lui Dumnezeu din credincios. Odată cu ea Dumnezeu descoperă credinciosului tainele Sale. Căci slava nu e goală de conţinut, ci e bogăţia realităţii iubitoare a Lui.

[42] Părintele este cel de la care ne vine viaţa şi o moştenire. În înţelesul acesta, Părinţii succesivi pe care-i avem în Biserică au primit această calitate de la Cel dintâi Părinte, Iisus Hristos, de la care avem toată învăţătura şi viaţa.

[43] În accentul pus pe faptul că lumina dumnezeiască văzută vorbeşte, Sf. Grigorie Palama se resimte de influenţa Sf. Simeon Noul Teolog; pe de altă parte, aceasta evidenţiază caracterul personal al luminii sau însuşirea ei de a manifesta Persoana lui Hristos. În lumină vorbeşte Hristos Însuşi.

ea lumina cunoştinţei? Nu numai pe cea din învăţăturile eline, căci aceea nici nu e vrednică de numele de lumină, fiind mincinoasă sau amestecată cu minciună şi mai apropiată de întuneric decât de lumină; nu numai pe aceea, aşadar, ci şi pe cea din dumnezeieştile Scripturi[44]. Lumina aceasta se deosebeşte atât de mult de lumina cunoştinţei, încât lumina cunoştinţei se aseamănă unui sfeşnic ce luminează în loc întunecos, iar lumina aceasta tainică se aseamănă cu luminătorul ce luminează ziua, adică cu soarele.

19. „Dar cum se poate compara, zice, această lumină cu soarele văzut cu simţurile dacă e dumnezeiască?" Tu, cel mai speculativ dintre toţi, nu ştii aceasta şi nu poţi înţelege că se spune ca printr-o pildă, nu comparativ, că Dumnezeu luminează ca soarele sau mai presus de soare?[45] Chiar când ar străluci în cursul zilei un al doilea luminător de acelaşi fel cu soarele, lumina zilei făcându-se îndoită, fiecare dintre cei doi sori, strălucind în atâta lumină, s-ar arăta mai strălucitor. Deci cel ce ar lumina atunci, chiar dacă ar lumina ca soarele, întrucât ar covârşi lumina soarelui, n-ar mai lumina ca soarele, ci mai presus de soare. Astfel chiar dacă am vorbi despre El folosind comparaţia asemănării, n-ar fi egal. Dar întrucât Îl comparăm numai prin pildă, e vădit că nu va avea nicio asemănare de aceeaşi cinste. Dar noi am dovedit, pe cât ne-a stat în putinţă, în cuvântul nostru despre luminarea dumnezeiască şi fericirea cea sfântă, că lumina ce s-a arătat pe Tabor celor aleşi dintre ucenicii Domnului nu e nici sensibilă, nici inteligibilă în sens propriu.

20. Mai spun cei ce luptă împotriva acestei lumini şi luminări că toate luminile arătate de Dumnezeu sfinţilor sunt plăsmuiri simbolice şi ghicituri ale unor lucruri nemateriale şi inteligibile, arătate din iconomie şi prin plăsmuire, potrivit cu împrejurările de fiecare dată. Ca să dovedească aceasta, spun minciuni despre Dionisie Areopagitul, înfăţişându-l ca fiind de acord cu ei, deşi acela declară limpede că lumina care a înconjurat pe învăţăcei la dumnezeiasca Schimbare la faţă ne va lumina în veacul viitor în chip neîncetat şi fără sfârşit cu raze atotstrălucitoare, ca pe unii ce vom fi atunci, potrivit făgăduinţei, pururea cu Domnul (1 Tes. 4, 17)[46]. Cum de va înceta lumina

---

[44] Chiar cunoştinţa din Scripturi, întrucât numai vorbeşte despre Hristos, nu ni-L arată, e mai prejos de „vederea" în realitate a Persoanei Sale, adică de trăirea prezenţei Lui în noi. Poate această afirmaţie l-a făcut pe Varlaam să afirme că isihaştii dispreţuiesc Scriptura punând-o mai prejos de trăirea subiectivă a lui Hristos. Dar Hristos cel trăit a fost cunoscut întâi şi e verificat prin Scripturi. Scriptura şi trăirea lui Hristos trebuie să meargă împreună. Nici citirea Scripturii fără trăirea lui Hristos nu produce viaţă, nici trăirea lui Hristos fără cunoaşterea Lui din Scriptură nu e posibilă.

[45] Altceva e comparaţia, şi altceva pilda. Comparaţia prezintă acelaşi lucru pe două trepte, una mai potenţată sau mai puţin potenţată decât alta; sau prezintă unele asemănări şi deosebiri între două lucruri din acelaşi plan. Pilda e o imagine sensibilă a unei realităţi nesensibile.

[46] *Despre numirile dumnezeieşti* I, *4,* P.G. 3, 592 BC.

aceasta atotstrălucitoare şi dumnezeiască, pururea şi cu adevărat existentă şi neschimbătoare! Odată ce se ştie că toate simbolurile şi ghiciturile plăsmuite potrivit cu anumite împrejurări se ivesc şi dispar, şi acum sunt, acum nu mai sunt, mai bine zis apar câteodată, dar nu există aproape niciodată în sens propriu, cum va înceta lumina aceea atotstrălucitoare şi atotdumnezeiască, să fie pururea şi în sens propriu şi neschimbat? Sau vom declara soarele – care e de fapt cel mai strălucitor în lumea supusă simţurilor, dar care a început prin schimbare şi e supus multor schimbări în fiecare an şi e împiedicat de multe corpuri ca să le pătrundă şi care acum se eclipsează, acum se ascunde, ba uneori se supune şi poruncilor sfinţilor, fiind silit din pricina aceasta să-şi întrerupă mişcarea şi să revină la ea –, vom declara oare acest soare, şi lumina lui, existent şi subzistent, iar lumina aceea „la care nu este schimbare sau umbră de mutare” (Iacov 1, 17), strălucirea trupului părtaş de Dumnezeu, a trupului bogat în slava Dumnezeirii şi transmiţător al ei, lumina aceea care e frumuseţea veacului viitor şi netrecător, o vom declara simbol şi plăsmuire şi nesubzistentă? Nu, atât timp cât vom fi iubitorii acelei lumini.

21. Această lumină, Grigorie Cuvântătorul de Dumnezeu şi Ioan Gură de Aur şi Vasile cel Mare o numesc limpede Dumnezeire. „Lumina aceea, zic, este Dumnezeirea ce s-a arătat pe munte învăţăceilor”[47]. Sau: „Domnul S-a arătat mai strălucitor ca Sine, când Dumnezeirea Şi-a arătat razele Ei”[48]. Sau: „Puterea aceasta se arăta, strălucind celor curaţi la inimă, prin Trupul cel închinat, ca printr-o lampă de sticlă”[49]. Deci nu era numai a trupului slava aceasta, ci a firii dumnezeieşti, care, unită într-Unul dintre sfintele Ipostasuri ale ei, cu acel Trup închinat, şi-a vărsat în el toată slava şi toată strălucirea ei dumnezeiască[50]. De aceea o numeşte Macarie cel Mare slava Duhului[51]. Cum se poate spune deci că dumnezeirea, strălucirea şi slava acelei firi mai presus

[47] Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 40,* 6, P.G. 36, 365 A.

[48] Sf. Ioan Gură de Aur, *Epistola către Teodor,* II, P.G. 47, 292.

[49] Text neidentificat.

[50] Nu o parte din slava firii dumnezeieşti a Cuvântului s-a sălăşluit în trupul Lui, ci toată. Căci El s-a făcut întreg ipostasul firii omeneşti, după cum El poartă totodată şi toată firea dumnezeiască. Desigur că El Şi-o acoperea prin smerenia coborârii. Iar noi n-o putem primi toată nici deodată, nici treptat. De observat iarăşi că slava sau lumina iradiază în mod concret din Persoana dumnezeiască, iar nouă ni s-a făcut accesibilă prin Persoana Cuvântului făcut om. În orice persoană e un tezaur nesecat de viaţă şi de lumină, prin legătura în care stă cu Dumnezeu, potrivit firii ei. Dar tezaurul nesfârşit de viaţă şi de lumină al Dumnezeirii e trăit întreg şi nemijlocit de Hristos nu numai ca Dumnezeu, ci şi ca om. Iar noi simţim acest tezaur întreg în Hristos, chiar dacă din alt punct de vedere nu ni se comunică întreg. Îl trăim ca întreg în El când suntem în legătură cu El, dar nu devenit întreg al nostru.

[51] *Despre iubire,* 21, P.G., 34, 925 C; în *Omilii duhovniceşti,* p. 354.

de ființă[52] acum este, acum nu este, venind și trecând, apărând și dispărând, nu ascuzându-se de cei nevrednici, ci trecând în neființă, ca fantomele, simbolurile și ghiciturile și câte se mai spun de către acești îndrăzneți, care înfățișează și pe aceia care li se împotrivesc – adică pe dumnezeiescul Dionisie și pe Maxim – ca fiind de acord cu ei? Și fac aceasta neobservând că înțeleptul în cele dumnezeiești Maxim a numit lumina de la Schimbarea la față a Domnului „simbol al teologiei" (al Dumnezeirii), în sensul că ni se împărtășește pe măsura noastră, dar că ea ne îndreaptă spre ceva și mai înalt. (αναλογικώς καί αναγωγικώς)[53].

22. Cum toate cele ce subzistă și se produc se numesc în teologia analogică și anagogică, în mod comun, simboluri, Sfântul Maxim a putut numi și el aici acea lumină simbol[54]. De aceea a și intitulat acele cuvinte „contemplație" (θεωρία)[55], precum și Grigorie, supranumit Teologul, a numit „contemplație" pomul cunoștinței binelui și răului[56]. Sfântul Maxim a declarat acea lumină simbol al Dumnezeirii pentru contemplarea lui care privea la cele mai înalte. Dar pentru aceasta ea n-a fost pentru el plăsmuire și simbol inconsistent. Căci și pe Moise, și pe Ilie îi declară dumnezeiescul Maxim „simboluri", pe unul al judecății, și pe celălalt al providenței[57]. A făcut aceasta oare pentru că nu erau ei prezenți cu adevărat, ci au fost plăsmuiți și ei în chip simbolic? Dar Petru? Oare nu e simbol al credinței celui ce vrea să-l contemple, urcându-l la un înțeles mai înalt? Sau nu e Iacov simbol al nădejdii,

---

[52] „Τής υπερουσιότητος εκείνης". Termenul e luat de la Dionisie Areopagitul.

[53] Sf. Maxim Mărturisitorul *Ambigua,* P.G. 91, 1160, 1125 A; în PSB, vol. 80, p. 158 ș.a.; p. 125 ș.u. *(Ambigua,* ed. a II-a, 2006, p. 237 ș.a.). La Sfinții Părinți termenul „analogic" nu avea sensul scolastic de mai târziu, de cunoaștere „prin analogie" cu cele create, ci sensul de cunoaștere și primire a lui Dumnezeu „pe măsura" celui ce Îl cunoaște și Îl primește. Iar sensul „anagogic" e opus la Părinți, pe de o parte, sensului literal al cuvântului (Scripturii), pe de alta, celui alegoric. Pe când alegoria se folosește de ceva ce n-a fost sau nu este, pentru a indica un înțeles dumnezeiesc, interpretarea anagogică vede în ceva ce există real un sens mai înalt. Deci Sf. Maxim a numit Schimbarea la față „simbol al Dumnezeirii" în sensul că prin ea se împărtășea Dumnezeirea „pe măsura" ucenicilor prezenți și că ea trimitea la ceva și mai înalt decât ea, adică la ființa dumnezeiască.

[54] Toate cele existente sunt și se numesc „simboluri" în teologia analogică și anagogică, adică în aceea care arată legătura lor cu conținutul dumnezeiesc mai înalt, care ni se împărtășește pe măsura sporirii noastre. De aceea a și putut numi Sf. Maxim lumina de pe Tabor „simbol".

[55] Cele mai multe explicări ale Sf. Maxim din *Ambigua* sunt numite „contemplații", pentru că găsește în diferite tipuri din Scriptură sau din natură un înțeles mai înalt, anagogic.

[56] *Cuvântul* 43, 12, P.G. 36, 374 C.

[57] *Ambigua,* P.G. 91, 1168 C; în rom., vol. *cit.,* p. 165.

și Ioan al iubirii? Şi însuşi muntele pe care urcându-l Hristos, „Se arată, cum zice acelaşi Maxim, celor ce-L pot urma, în chipul lui Dumnezeu, în Care a fost înainte de a fi lumea”, nu este şi el simbol al urcuşului prin toată virtutea?

Vezi ce a fost lumina ce a înconjurat pe ucenici acolo? În această lumină văzându-L fruntaşii Apostolilor pe Domnul schimbat la faţă, „s-au mutat din trup în Duh mai înainte de a sfârşi viaţa în trup”[58]. Vezi că n-a fost văzută acea lumină prin simţurile nepreschimbate prin Duhul? De aceea nici nu s-a arătat celor din apropiere, deşi strălucea mai puternic decât soarele. Aşa grăieşte, deci, acesta.

23. Iar marele Dionisie numeşte această lumină: simplă, fără formă, mai presus de fire, mai presus de fiinţă, adică mai presus de toate cele ce sunt[59]. Cum va fi, deci, supusă simţurilor sau simbolică o astfel de lumină?[60] Voind deci el să scrie despre lumină, ca un văzător tainic şi cunoscător sigur şi slujitor al ei, zice: „Dumnezeieştii noştri povăţuitori ne-au predat pentru viaţa de acum, în chip sensibil, cele inteligibile, şi cu ajutorul celor ce sunt, cele mai presus de fiinţă, şi printr-o mulţime de simboluri împărţite, simplitatea mai presus de fire şi fără formă. Când vom deveni însă nestricăcioşi şi nemuritori şi vom ajunge la starea cea preafericită şi în chipul lui Hristos, atunci vom fi totdeauna cu Hristos, plini de arătarea Lui prin vederi preacurate; căci arătarea Lui ne va scălda în fulgerări prealuminoase”[61]. Vezi că lumina aceasta e mai presus nu numai de simţuri, ci şi de toate cele ce sunt, şi că vederea aceasta e mai presus de fire?

24. Acum o privim prin simţuri şi prin simboluri împărţite; atunci însă, ajungând mai presus de acestea, vom privi lumina veşnică în chip nemijlocit, nefiind la mijloc nicio perdea[62]. Aceasta a spus-o în chip clar dumnezeiescul tâlcuitor al acestor lucruri: „Acum, zice, vedem ca prin oglindă, în ghicitură,

---

[58] „S-au mutat din trup în Duh înainte de a sfârşi viaţa în trup”. Deci rămânând în trup, viaţa lor în trup era copleşită de lucrările Duhului. Trupul lor a fost umplut de Duhul, care le-a dat puterea de a vedea chiar prin simţuri cele mai presus de simţuri. Expresia este a Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* P.G. 91, 1125-1128; în rom., vol. *cit.,* p. 125.

[59] Aici se repetă că nu numai fiinţa dumnezeiască, ci şi lumina dumnezeiască e mai presus de ceea ce poate primi atributul de „este”. Căci acest atribut e propriu făpturilor. De aici se vede că în învăţătura ortodoxă apofaticul nu e pur şi simplu de neexperiat, în sensul teologiei negative intelectuale. El este experiat şi totuşi mai presus de ceea ce „este”, ce se gândeşte şi se exprimă.

[60] Dacă nu e supusă simţurilor, lumina aceea nu e nici simbolică, în sensul unei realităţi sensibile care ar închipui una nesensibilă.

[61] *Despre numirile dumnezeieşti,* P.G. 3, 592 BC.

[62] Deşi în cursul rugăciunii prelungite lumina dumnezeiască se vede uneori şi nemijlocit, în general, în timpul vieţii pământeşti ea e văzută prin creaturi ca simboluri. Numai în viaţa viitoare va fi văzută neîncetat în chip nemijlocit.

dar atunci, faţă către faţă" (1 Cor. 13, 12). Spunând „acum" a arătat vederea ce este cu putinţă şi pe măsura firii noastre. Dar el, depăşind-o pe aceasta şi ridicându-se mai presus de simţuri şi de minte (de înţelegere), a văzut cele nevăzute şi a auzit cele neauzite (2 Cor. 12, 4), primind în sine arvuna acelei a doua naşteri şi a vederii ce ţine de ea. De aceea a şi zis: „ştiu", deoarece a auzit şi a văzut. El socoteşte aceasta lucrare a simţirii. Dar iarăşi zice că nu ştie de era minte sau trup ceea ce simţea. Deci simţirea aceasta e mai presus de simţire şi de minte (de înţelegere). Căci când lucrează vreuna din acestea şi că lucrează vreuna din acestea se simte şi se înţelege. De aceea şi adaugă: „Dumnezeu ştie", deoarece Dumnezeu era Cel ce lucra atunci. Iar el, ajuns prin unirea cu Dumnezeu mai presus de om, vedea prin Cel nevăzut cele nevăzute, care, fără să se coboare din sfera mai presus de simţire, s-au făcut văzute.

25. Aşadar, nici marele Dionisie n-a declarat supusă simţurilor vederea luminii celei veşnice când a spus că ea poate fi văzută, deoarece a spus că poate fi văzută numai de cei ce sunt în chipul lui Hristos[63]. Vei afla că şi în alte locuri el numeşte vizibilă lumina cea mai presus de simţire. „Căci dacă libertatea fiinţelor înţelegătoare ar voi să sară cu îndrăzneală peste graniţele a ceea ce le-a fost dat să primească cu măsură, nu vor obţine nimic în afară de cele ale luminii; ba ele vor pierde şi ceea ce li s-a dat cu măsură"[64]. Dacă deci vederea fiinţelor înţelegătoare nu e despărţită de ceea ce e mai presus de simţire, deşi e vizibilă, cum nu va fi mai presus de simţuri vederea celor ajunşi în chipul lui Hristos, chiar dacă e vizibilă? Dar arătarea aceea văzută a lui Dumnezeu nu e numai mai presus de simţuri, ci mai presus şi de minte (de înţelegere). Aşa ne lămureşte şi Sfântul Maxim: „Duhul, zice, ne dăruieşte atunci prin îndumnezeire încetarea tuturor lucrărilor naturale ale trupului şi minţii, aşa încât Dumnezeu este Cel ce se arată şi prin suflet, şi prin trup"[65]. Aşadar şi mintea, şi trupul primesc aceeaşi lumină, fiecare potrivit cu sine însuşi, dar în chip mai presus de simţuri şi de minte[66]. „Arătarea văzută a lui Dumnezeu" şi

---

[63] *Despre ierarhia bisericească, 7,* 2, P.G. *5,* 553 D. Lumina aceea e „văzută", dar nu e sensibilă. Contradicţia se împacă prin faptul că e vizibilă celor ajunşi în chipul lui Hristos. Căci Hristos ca Dumnezeu întrupat „vede" cele mai presus de simţire, experiindu-le în Sine. „Vederea" acestei lumini înseamnă deci experienţa ei duhovnicească. Sf. Simeon Noul Teolog zice: „Noi ne facem mădulare ale lui Hristos, dacă Hristos Se face mădularele noastre. Hristos Se face mâna mea, El, piciorul meu, nenorocitul de mine; şi mâna lui Hristos, piciorul lui Hristos sunt eu, păcătosul. Eu mişc mâna, şi mâna mea este Hristos întreg... Eu mişc piciorul, şi, iată, el luminează ca şi El" *(Hymnes,* 15, ed. cit., tom. I, „Sources chrétiennes", nr. 156, p. 287).

[64] *Despre ierarhia bisericească,* 2, 3, P.G. 3, 397 D-400 A.

[65] *Capete teologice* 88, P.G., 1168 A; în *Filoc. rom.,* vol. 2, ed. 2008, p. 242.

[66] Un alt paradox: lumina dumnezeiască e văzută după încetarea tuturor lucrărilor simţurilor şi minţii. Prin urmare, aşa cum nu e simţită în mod natural, aşa nu e nici înţeleasă în mod natural. Ea e văzută prin simţuri şi cunoscută prin minte, întrucât în

„unirea mai presus de minte”, de care vorbeşte Dionisie, nu se deosebesc deloc între ele. De altfel, odată ce nu vom avea nevoie acolo, cum zic cuvântătorii de Dumnezeu, de aer şi de spaţiu, cum vom avea nevoie de lumină sensibilă?[67].

26. Dar ajungând Pavel în Dumnezeu şi văzând cele nevăzute ale lui Dumnezeu în extaz (în ieşirea din sine), a văzut oare fiinţa lui Dumnezeu? Cine ar îndrăzni să spună aceasta? La fel şi cei curăţiţi la inimă prin liniştire (isihie), învrednicindu-se de vederea celor nevăzute, fiinţa lui Dumnezeu rămâne neatinsă. Cei ce se învrednicesc de vederea aceasta primesc tainic şi învăţătura despre ea şi cugetă despre ea. În felul acesta se împărtăşesc de darul luminii inteligibile a lui Dumnezeu cu mintea eliberată de patimi şi nematerială. Dar ei ştiu în acelaşi timp că Dumnezeirea e mai presus şi de vederile acestea şi de cunoştinţele ce le vin din ele. Şi aşa, cunoaşterea aceasta mai presus de minte e superioară celei a minţii. Ei nu raţionează despre Dumnezeu din faptul că nu văd pe Dumnezeu, cum fac cei ce-L cugetă pe Dumnezeu prin negaţie, ci prin vederea însăşi văd că e mai presus de vedere; pătimind, aşa zicând, depăşirea tuturor, nu cugetând-o[68]. Precum pătimirea şi vederea celor dumnezeieşti e altceva decât teologia afirmativă şi superioară ei, tot aşa pătimirea dispariţiei tuturor e altceva şi e superioară teologiei negative, din pricina covârşirii a ceea ce e văzut şi cugetat de vederea duhovnicească[69].

---

acestea se sălăşluieşte o putere mai presus de cele naturale ale lor. Totuşi simţurile şi mintea îşi însuşesc acea lucrare mai presus de cele naturale ale lor. Ele pătimesc deci vederea şi înţelegerea acelei lumini. Căci aceea li se dă, nu o cuceresc. Şi dându-li-se, li se dă şi puterea să o primească. Deschiderea unei persoane faţă de noi ne dă puterea să o cunoaştem. Cu atât mai mult dăruirea de Sine a Persoanei dumnezeieşti.

[67] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet şi înviere.* P.G. 46, 104 C; în PSB, vol. 30, p. 371. Lumina sensibilă va fi covârşită acolo în întregime de lumina mai presus de simţuri, aşa cum vor fi şi aerul, şi spaţiul.

[68] Teologia speculativă, fie că e afirmativă, fie că e negativă, nu e o teologie a vederii. Ea se naşte tocmai din nevederea lui Dumnezeu. Cei ce văd pe Dumnezeu n-au nevoie de o teologie speculativă. Fac şi ei o teologie apofatică, sau negativă (mai bine zis a negrăitului), dar ea nu se naşte din faptul că nu văd pe Dumnezeu, ci din faptul că chiar prin vedere cunosc că Dumnezeu e mai presus de vedere şi de orice cuvânt. Ea vine din faptul că văd ceea ce-i mai presus de vedere şi de înţelegere. Văzutul însuşi e nevăzut, cunoscutul însuşi e neînţeles, din alt punct de vedere. Ei nu cugetă înlăturarea tuturor celor ce sunt (ale lumii cunoscute), ci o experiază prin vederea a ceea ce e mai presus de ele. Ei văd că Dumnezeu nu e nimic din cele ce pot fi văzute, înţelese şi exprimate în planul lumii.

[69] Vederea lui Dumnezeu e superioară teologiei raţionale afirmative şi negative. Ea e pătimirea realităţii dumnezeieşti, nu inventarea sau bănuirea ei cu cugetarea, cu închipuirea, cu nălucirea. Ea e superioară teologiei negative pentru că dispariţia tuturor nu e produsă forţat de gândire, ci pentru că toate cele create şi ideile lor sunt copleşite sau acoperite de vederea reală a luminii mai presus de fire. Apofaticul acesta e un plus nesfârşit, nu un minus faţă de cele cunoscute prin simţuri şi prin raţiune,

Dacă ar vedea cineva discul soarelui în oglindă, mai luminos ca soarele însuşi de pe cer, aşa încât vederea să-i fie copleşită de fulgerarea acelui disc, desigur că acela ar vedea prin depăşire şi arhetipul nevăzut, dar nu prin nevedere, ci prin vedere. La fel şi cei ce se învrednicesc de acea vedere preafericită nu prin negaţie, ci prin vederea mai presus de vedere în Duh, cunosc lucrarea aceasta îndumnezeitoare; cu atât mai mult pe Cel ce produce această lucrare[70]. Cei ce învaţă însă de la aceia, se împărtăşesc doar de darul mintal (cunoaşterea intelectuală) al luminii şi pot urca spre cunoaşterea lui Dumnezeu prin negaţie; dar să obţină o astfel de vedere, şi prin ea şi cu ea să vadă ceea ce nu se vede din Dumnezeu, e cu neputinţă, dacă nu vor ajunge şi la unirea mai presus de fire, duhovnicească şi mai presus de minte[71].

27. Căci şi Ştefan, cum zice Sfântul Grigorie al Nyssei, „nu rămânând în firea şi în puterea omenească vedea Dumnezeirea, ci amestecat fiind cu harul Duhului Sfânt; astfel el vedea prin ceea ce e asemenea cele asemenea, cum mărturiseşte Scriptura (Ps. 35, 9; 1 Ioan 3, 2). Căci dacă slava Tatălui şi a Fiului ar fi încăput în firea şi puterea omenească, ar minţi cel ce declară vederea neîncăpută. Dar acela nu minte, şi istoria este adevărată"[72].

Bine am spus deci şi mai înainte că slava văzută la Schimbarea la faţă a Domnului era a Tatălui, odată ce slava Tatălui şi a Fiului e una. Şi acum, ridicat fiind Ştefan în Dumnezeu, n-a văzut numai pe Dumnezeu în slavă, ci şi slava însăşi a văzut-o ca fiind slava Tatălui[73]. A fost oare aceasta isprava naturii omeneşti? Sau a vreunui înger, care a înălţat firea omenească ce se târa pe jos, la acea înălţime? Câtuşi de puţin. Căci nu s-a scris că Ştefan având multă putere sau umplându-se de ajutorul îngeresc a văzut cele ce a văzut, ci că Ştefan plin de Duhul Sfânt a văzut slava lui Dumnezeu şi pe Cel Unul născut al lui Dumnezeu (Fapte 7, 55). Căci nu poate vedea lumina, zice prorocul, cel ce

---

nevăzutul nu e pur şi simplu nevăzut, nevăzutul e văzut; neînţelesul şi necunoscutul sunt experiate mai intens decât cele văzute şi cunoscute în planul celor create.

[70] Prin vederea mai presus de vedere cunosc oamenii duhovniceşti lucrarea îndumnezeitoare, deci ca vedere activă în ei. Tocmai de aceea cunosc că în ea lucrează Subiectul dumnezeiesc sau Persoana care produce această vedere lucrătoare. E cunoscut îndeosebi Duhul Sfânt. Apofaticul e o relaţie nemijlocită cu Persoana Duhului Sfânt.

[71] Aceasta înseamnă că de vederea aceasta nu au parte decât cei ce ajung la unire cu Subiectul dumnezeiesc. Cei ce aud despre ea de la cei ce o au, dar nu ajung la unire, pot ajunge numai până la cunoaşterea lui Dumnezeu prin teologia afirmativă sau prin negaţia raţională.

[72] *Cuvântul I la Sfântul Ştefan,* P.G. 46, 717 B. Dumnezeu Se vedea prin Dumnezeu. E o unire între subiecte. Slava nu încape în subiectul omenesc, ci Subiectul ei, Însuşi Dumnezeu, vine cu ea în subiectul omenesc.

[73] Slava indică Persoanele din care iradiază, şi anume Persoanele treimice. Nu se arată o slavă impersonală.

nu priveşte din lumină (Ps. 35, 9)[74]. Iar dacă vedem în lumina părintească, în Duhul, pe Fiul ca lumină, e vădit că avem o unire nemijlocită cu Dumnezeu şi o comunicare a luminii de acolo, nu o transmitere a ei prin mijlocirea îngerilor. Filosoful nostru nu admite însă aceasta şi socoteşte că şi marele Dionisie învaţă ca el, nepricepând înţelesul teologiei acestui grăitor de Dumnezeu.

28. E drept că acesta, descoperind cauza numelui de înger, zice că „multe vederi ni se arată prin îngeri"[75]. Dar nu spune că şi toate arătările dumnezeieşti sau toată unirea sau toată luminarea se săvârşeşte prin ei.

Căci spunând că acea preaslăvită doxologie a fost transmisă celor de pe pământ la naşterea lui Hristos de o mare oştire de îngeri şi că îngerul a binevestit păstorilor naşterea, ca unora ce erau curăţiţi printr-o vieţuire retrasă şi liniştită, nu zice că şi slava lui Dumnezeu ce a luminat pe păstori s-a transmis prin îngeri[76]. Dar fiindcă păstorilor nu li s-a descoperit taina mântuirii de către slava ce-i lumina, iar, pe de altă parte, ei fiind cuprinşi de frică, pentru că nu erau obişnuiţi cu astfel de vederi, îngerii le-au vestit ce înseamnă arătarea luminii. Maica Fecioară încă a fost înştiinţată de înger că va avea în pântece pe Dumnezeu şi-L va naşte după trup, dar unirea lui Dumnezeu cu ea nu s-a făcut prin înger[77]. Trebuie să presupunem însă şi aici că nici ea n-a fost învăţată prin unirea însăşi, ci a trebuit un vestitor pentru aceasta. Dar ce trebuie să mai lungim vorba, când însuşi acela zice limpede că „prin aceeaşi unire de sus, de care se împărtăşesc îngerii învredniciţi de cunoştinţa cea mai presus de cea îngerească, se unesc şi minţile ajunse în chipul dumnezeiesc, asemenea îngerilor, atunci când încetează orice lucrare a minţii"[78]. Sau: „Precum, după părerea cunoscătorilor în sfintele noastre taine, a fi umplut de cele dumnezeieşti în chip nemijlocit este un lucru mai desăvârşit decât a te împărtăşi de ele prin alţii, tot aşa cred că împărtăşirea nemijlocită a cetelor îngereşti, care se înalţă prin ele la Dumnezeu, e mai intensă decât împărtăşirea celor ce se desăvârşesc prin mijlocire"[79]. Zaharia vede pe unul dintre primii îngeri ce stau în jurul lui Dumnezeu, cum învaţă şi marele Dionisie[80]. Iar Iezechiel vede: „Însăşi Dumnezeirea preaslăvită ce tronează pe

---

[74] Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvântul I la Sfântul Ştefan,* P.G. 46, 716D-717A.

[75] *Despre ierarhia cerească,* 4, 2, P.G., 3, 180 B.

[76] *Despre ierarhia cerească* 4, 4, P.G. 3, 181 B.

[77] Deci mijlocirea lui Dumnezeu prin îngeri e limitată. Dumnezeu Se poate comunica şi nemijlocit.

[78] *Despre numirile dumnezeieşti* 1, 5, P.G., 3, 593 B. Îngerii înşişi nu ajung la cunoştinţa de Dumnezeu, care este mai presus de firea lor, decât prin unirea cu Dumnezeu. La fel oamenii nu ajung la acea cunoştinţă decât prin aceeaşi unire, imitând pe îngeri şi imprimându-se de Dumnezeu.

[79] *Despre ierarhia cerească* 8, 2; P.G. 3, 240 C.

[80] *Op. cit.,* col. 241 A.

Heruvimi” (Iez. 10, 18)[81].

29. Astfel, nu numai la îngeri, ci şi în noi au loc vederi ale lui Dumnezeu nu numai în chip mijlocit şi prin alţii, ci şi vederi nemijlocite, care nu trec de la cei din primul rând la cei din al doilea prin transmitere. Căci Domnul domnilor nu e supus legilor creaţiei. După sfintele noastre predanii, Gavriil e primul şi singurul care e introdus în taina coborârii (chenozei) negrăite a Cuvântului, deşi nu face parte din ceata îngerească aşezată în rândul întâi şi nemijlocit în jurul lui Dumnezeu. Trebuia doar să fie nou începutul creaţiei celei noi. Căci Cel ce S-a coborât pentru noi până la noi toate le-a făcut noi (Apoc. 21, 5; 2 Cor. 5, 17)[82]. De aceea, înălţându-i la cer pe îngerii din ceata de mai jos şi mai vârtos din jurul lumii, îi face, cum zice Sfântul Chiril, luminători şi desăvârşitori ai cetei de mai sus[83]. Astfel, aceştia pot să poruncească celor ce le sunt pe o treaptă mai înaltă să „ridice porţile veşnice” (Ps. 23, 7) şi să-i înveţe că Cel ce a îmbrăcat trup pentru nesfârşita Lui iubire de oameni va intra şi se va urca şi se va aşeza mai presus de toată începătoria şi puterea (Efes. 1, 21). El este Domnul puterilor şi Împăratul slavei (Ps. 23, 10), Cel ce le poate pe toate, putând ridica când voieşte pe cei din urmă mai presus decât cei dintâi[84].

Dar înainte de arătarea în trup a lui Dumnezeu n-am învăţat să fi fost aşa ceva la îngeri, nici la proroci, afară de cei care au descris de mai înainte harul viitor[85]. Dar arătându-Se acum Acesta, nu mai e nevoie să se săvârşească toate prin mijlocire[86]. Aceasta o spune şi Marele Pavel: „Acum, zice, s-a făcut cunoscută, prin Biserică, începătoriilor şi stăpâniilor înţelepciunea cea de

---

[81] *Ibidem*.

[82] În faptul că Dumnezeu poate intra în comunicare atât nemijlocită, cât şi mijlocită cu oamenii prin îngeri, sau cu îngerii de pe trepte inferioare, se arată caracterul Lui personal şi liber. Comunicarea vieţii Lui nu se face ca o emanaţie involuntară dintr-un soare impersonal (ca în concepţia neoplatonică), a cărei putere slăbeşte pe măsura depărtării de sursă şi care constituie grade de existenţă tot mai slăbite, pe măsură ce sunt mai departe de sursă şi mijlocite de tot mai multe trepte superioare. Acuza de neoplatonism, care vede lumina lui Dumnezeu ca o emanaţie slăbită a fiinţei Lui (απόρροια), adusă lui Palama în numărul citat din revista dominicană *Istina* (p. 276), e injustă (Vezi art. lui Jean-Miguel Garrigues O.P., *L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur)*.

[83] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Procateheza,* 15, P.G. 35, 360 A (în rom., *Cateheze,* EIBMO, 2003, pp. 14-15).

[84] Dovada supremă a aceluiaşi caracter personal şi a aceleiaşi libertăţi e însă faptul că Dumnezeu Se face om şi-l ridică astfel pe cel socotit ultimul în ierarhia fiinţelor raţionale nesfârşit deasupra tuturor, ca Cel ce e făcut Împăratul puterilor şi al slavei.

[85] Înainte de întrupare domnea legea; legea ierarhiei însă, voită şi ea de Dumnezeu cel personal, din cauza căderii omului, nu a unei naturi constituite din straturi treptate de fiinţă. De aceea legea s-a dat prin îngeri (Fapte 7, 53; Gal. 3, 19; Evr. 2, 2).

[86] Făcându-Se om, Dumnezeu vine în nemijlocită comunicare cu oamenii.

multe feluri a lui Dumnezeu" (Efes. 3, 10). Tot așa spune și corifeul cetei apostolice, Petru: „Cele ce acum s-au vestit vouă prin cei ce, în Duhul Sfânt trimis din cer, v-au binevestit vouă, spre care doresc și îngerii din cer să privească" (1 Petru 1, 12). Cele mai mici fiind făcute astfel mai mari prin har, se menține totuși rânduiala bunei întocmiri în chip neștirbit și minunat.

30. Cel ce ne-a dezvăluit numirile îngerești[87] ne-a lămurit și ne-a învățat cum nu se poate mai bine și motivul pentru care au fost aduși și chemați întru început îngerii la existență. Iar că cel căruia i s-a încredințat în chip nemijlocit taina coborârii la noi a Cuvântului, deși era conducător al oștilor cerești, nu făcea parte dintre cei așezați nemijlocit în jurul lui Dumnezeu, o poți afla spusă de proroci. Căci de fapt acesta e chemat uneori de un altul mai înalt în grad, ca de un comandant, și aude spunându-i-se poruncitor: „Tălmăcește-i acestuia vederea" (Dan. 8, 16). Trebuie să observăm însă și aici că nu zice: „Predă-i acestuia vederea", ci: „Tălmăcește-i-o".

În general, poți vedea că de cele mai multe ori e dat prin mijlociri harul cunoștinței, dar vederile lui Dumnezeu se arată de cele mai multe ori în ele însele. De aceea Scriptura spune că și în timpul lui Moise legea întipărită s-a dat prin îngeri, dar vederea lui Dumnezeu nu. S-a dat însă tălmăcirea vederii prin îngeri. Iar prin vederile tainice se arată lucruri diferite: existente, viitoare, sensibile, inteligibile, materiale, nemateriale, superioare, inferioare și alte feluri. Și fiecare dintre ele se descoperă altfel, potrivit cu puterea celor ce văd și cu lucrurile urmărite de Dumnezeu.

Și însăși arătarea Celui ce este dincolo de toate a luminat pentru alte și alte pricini și cu alte puteri în sfintele locașuri, sau în alte părți, celor ridicați la ele sau prorocilor, cum zice marele Dionisie[88]. Acesta este adevărul, chiar dacă filosoful acesta care s-a numit pe sine orb și s-a aruncat ca un orb asupra tuturor fără deosebire, sau mai bine zis n-a cunoscut nimic, ne cere nouă celor ce propovăduim, pe cât se poate, lumina veșnică, să socotim și carele (4 Regi 2, 11), și roțile (Iez. 1, 15, 21; Dan. 7, 9), și sulițele, și celelalte de felul acesta, de aceeași cinstire cu lumina veacului viitor. N-a auzit din Sfânta Scriptură nici măcar aceea că „atunci firea dumnezeiască ne va fi în loc de toate" (1 Cor. 15, 28)[89], ca să creadă pe temeiul ei că lumina aceea e a lui Dumnezeu.

31. De fapt, pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut (Ioan 1, 18), nici nu-L va vedea vreodată; nici om, nici înger. Dar aceasta întrucât e înger și om ce vede sensibil sau inteligibil (αισθητώς ή νοητώς). Căci ajuns duh și privind în Duh,

---

[87] *Despre ierarhia cerească* 4, 2, P.G. 3, 180.

[88] *Despre numirile dumnezeiești* 1, 8, P.G. 3, 597 A. Prin toată această mare varietate se arată caracterul personal al lui Dumnezeu, Care urmărește și înfăptuiește în mod liber iconomia mântuirii.

[89] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere,* P.G. 46, 104 B; în rom., vol. *cit.,* p. 372.

cum nu va vedea pe asemenea cu asemenea, după cuvintele de Dumnezeu cuvântătorilor?[90] Dar și pentru privirea în Duh lumina dumnezeiască ce locuiește mai presus de toate se arată ca fiind încă cu totul ascunsă. Căci care dintre făpturi ar putea cuprinde în sine toată puterea nesfârșit de puternică a Duhului, ca prin ea să vadă totul ce e al lui Dumnezeu[91]. Dar ce zic ascunsul acela? Chiar lucirea acelei lumini, care are în chip străin (paradoxal) ca materie (ca mijloc) vederea celui ce privește, mărind prin unire ochiul acela duhovnicesc și făcându-l în stare să cuprindă tot mai mult din ea, chiar ea, zic, nu va sfârși în veci să lumineze acel ochi cu raze tot mai strălucitoare și să-l umple mereu cu o lumină tot mai ascunsă și să-i descopere prin ea lucruri niciodată descoperite înainte[92]. De aceea cuvântătorii de Dumnezeu numesc nesfârșită și lumina aceasta. Prin ea, când încetează orice putere de cunoaștere, Dumnezeu Se face văzut sfinților, unindu-Se prin puterea Duhului ca Dumnezeu cu dumnezei și fiind văzut de aceștia. Căci prin împărtășirea de Cel mai înalt se preschimbă și ei spre ceea ce e mai înalt și, ca să spunem cu prorocul, „mutându-și tăria", opresc orice lucrare a sufletului și a trupului, în așa fel că nu se mai arată și nu se mai vede prin ei decât numai Acela, fiind biruite însușirile naturale de prisosința slavei[93]; „ca să fie Dumnezeu totul întru

---

[90] Clement Alexandrinul, *Stromata* 5, 1; Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvântul I la Sfântul Ștefan,* P.G. 46, 717 B, Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi,* 8, P.G. 29, 449 C.

[91] Care făptură poate cuprinde în ea ca făptură toată puterea lui Dumnezeu? Cărei puteri create îi poate deveni interioară toată puterea dumnezeiască?

[92] Se deschide perspectiva unei veșnice creșteri în cunoașterea luminii iubirii lui Dumnezeu sau a împărtășirii de ea. Aceasta nu numai pentru că acea lumină va emite din ea raze tot mai luminoase sau iubirea lui Dumnezeu se va manifesta tot mai fericitor, ci și pentru că simțirea ochiului duhovnicesc al celui ce vede sau simte va fi tot mai accentuată în capacitatea vederii ei prin raza luminii care-l pătrunde. În felul acesta ochiul care vede e nu numai subiect al vederii ce i se arată, ci și o materie pe care acea vedere o face mereu mai văzătoare, mai transparentă. Lemnul nu numai întreține focul, ci e și adaptat continuu de foc, ca să întrețină focul mai intens. Vederea luminii e, în chip paradoxal sau contradictoriu, și act al omului, dar și materie a vederii acelei lumini. Desigur, aici e vorba de un lemn ce nu se mistuie de foc.

[93] Aceasta a spus-o undeva Sf. Maxim Mărturisitorul. Singur Dumnezeu vede și e văzut prin ei. Dar omul își însușește vederea lui Dumnezeu de parcă ar fi a sa. Sf. Maxim distinge însă între latura productivă și cea receptivă sau pătimitoare a puterii cunoscătoare *(Opuscula theologica,* P.G. 91, 33; în rom., PSB, vol. 81, pp. 193-194). Cea din urmă rămâne în sfinți în stările de extaz și în viața viitoare. După învățătura Sfinților Părinți, undeva dispare granița între înțelegerea celor dumnezeiești și vederea lor. Propriu-zis, orice înțelegere e și o atingere a celui înțeles de cel ce înțelege. Între două persoane ce se înțeleg există și o anumită atingere spirituală. Dar această atingere devine mai conștientă și mai intensă în cei sporiți duhovnicește. De aceea, lumina dumnezeiască e numită și inteligibilă sau înțeleasă (νοητόν), dar și văzută (ορατόν). Cei ce o văd o văd printr-o înțelegere, cei ce o înțeleg o înțeleg printr-o „vedere" sau

toate", cum zice Apostolul (1 Cor. 15, 28). Căci fiind fii ai mângâierii, vom fi şi fii ai lui Dumnezeu şi ca îngerii lui Dumnezeu în cer, care pururea văd faţa Tatălui nostru cel din ceruri (cf. Matei 22, 30; 18, 10), cum zice Domnul.

32. De aceea şi marele Dionisie, spunând că „cei ajunşi la starea cea fericită şi în chipul lui Hristos se vor umple de arătarea văzută a lui Dumnezeu", adaugă puţin mai încolo: „într-o mai dumnezeiască imitare a duhurilor mai presus de ceruri"[94]. Iar mai încolo, amintind şi de unirile îngerilor cu Dumnezeu, proprii numai îngerilor ce s-au învrednicit să depăşească cunoştinţa îngerească, adică celor buni, dat fiind că acea cunoştinţă este un dar sau un bun primit de la bunătatea atotstrălucitoare, continuă zicând că şi „minţile (νόας) oamenilor ajunse în chipul lui Dumnezeu se unesc asemenea îngerilor cu această lumină şi o proslăvesc prin negarea tuturor, dar învaţă, nu prin negare, ci prin unirea cu ea, că este în chip suprafiinţial mai presus de toate". Deci prin unirea cu această lumină ce e mai presus de toate şi depăşeşte toate cele ce sunt află cei ce ajung la unire că ea depăşeşte sau e mai presus de toate făpturile, adică nu din înlăturarea tuturor, ci din unire văd că toate sunt înlăturate[95].

Astfel şi unirea aceasta este mai presus şi în afară de toate. De aceea, se poate spune de lumina aceasta că nu este, în sens de depăşire (μή όν καθ' ύπεροχήν έστιν)[96]. Căci ceea ce nu pot cuprinde nici îngerii decât numai întrucât s-au învrednicit de cunoştinţa mai presus de îngeri, e cu neputinţă să poată fi cuprins sau dobândit de vreo putere oarecare a minţii, dat fiind că o întrece şi pe aceasta.

33. Iar ceea ce e mai presus de toată puterea minţii, încât nu poate fi cuprins de ea, este mai presus de toate cele ce sunt[97]. Iar ceea ce depăşeşte

---

printr-o atingere a ei de către mintea lor. În acest sens, lumina aceea nu e materială şi nu are chip.

[94] *Despre numirile dumnezeieşti* I, 4, P.G. 3, 592 BC.

[95] *Ibidem* I, 5, P.G. 3, 583 BC. Minţile ajunse asemenea îngerilor şi în chipul lui Hristos, unindu-se cu lumina dumnezeiască, o vestesc altora prin termeni negativi, dar experienţa ei nu e negativă, căci e unire cu ea. Apofaticul intelectual e numai o chestiune de descriere prin cuvinte. În realitate, apofaticul e o experienţă pozitivă. Totuşi unirea cu lumina e în acelaşi timp ea însăşi o negare a tuturor, întrucât le acoperă pe toate. Deci unirea ca o experienţă pozitivă e aceea care arată că toate sunt negate, nu negarea lor raţională.

[96] Nici unirea experiată nu poate fi descrisă în termeni împrumutaţi de la făpturi. Experienţa aceasta are un caracter atât de subţire, atât de indeterminabil, de insesizabil, că se poate spune că nu este. Dar aceasta în sensul că depăşeşte toate experienţele îngroşate ale făpturilor. De aceea nu poate fi numită cunoştinţă. Chiar sub raport intelectual ea prezintă aceeaşi subţirime sau indeterminabilitate.

[97] Toate cele ce sunt, adică toate făpturile, sunt făcute pentru a fi cunoscute de minte, sau mintea e făcută pentru a le cunoaşte, într-o corespondenţă cu ele. Căci şi ea

orice putere înţelegătoare, neputând fi cuprins de ea, e mai presus de toate cele ce sunt şi deci şi unirea aceasta e mai presus de orice cunoştinţă, chiar dacă se numeşte metaforic cunoştinţă.

Lumina aceasta nu e deci nici inteligibilă (νοητόν), chiar dacă i se zice şi astfel. Căci ceea ce e mai presus de orice minte, cum ar fi inteligibil[98]? S-ar putea numi aceasta şi neştiinţă, în înţeles de depăşire, şi aceasta cu mult mai vârtos decât cunoştinţa[99]. Deci nu e parte a cunoştinţei, nici o specie a ei, precum nici ceea ce e mai presus de fiinţă nu-i o specie a fiinţei. Ea nu ar putea face parte peste tot din domeniul cunoştinţei în general, oricât s-ar împărţi, n-ar putea-o cuprinde şi pe aceasta. Mai degrabă ar putea-o cuprinde neştiinţa în domeniul ei. Dar nici aceea. Căci e neştiinţă în înţeles de depăşire, adică e mai presus şi de neştiinţă. Deci această unire e ceva unic şi orice numire i-ar da cineva, fie unire, fie vedere, fie simţire, fie cunoştinţă, fie înţelegere, fie luminare, ea nu e, propriu-zis, niciuna dintre acestea sau numai ei i se cuvin propriu-zis acestea[100].

34. Deci tratatele filosofului „Despre cunoştinţă” sunt o neştiinţă vădită. De fapt el o numeşte pe aceasta acolo parte şi specie a cunoştinţei generale, fiindcă se numeşte şi ea cunoştinţă; şi o compară pe aceasta cu aceea[101]. El nu şi-a dat seama că dacă aceasta ar avea cunoştinţa ca gen din pricina numirii, ar

---

are, în fiinţa şi în lucrările ei, atributul existenţei. De aceea ea nu poate cunoaşte prin lucrările ei naturale pe Dumnezeu, Care e mai presus de categoria existenţei. Mintea trebuie înzestrată de Dumnezeu Însuşi cu lucrarea Lui mai presus de lucrările ei naturale, ca să-L cunoască. Suntem deci departe de panteismul neoplatonic şi evagrian, care socotea că mintea, găsindu-şi unitatea ei ultimă, cunoaşte prin ea însăşi pe Dumnezeu cel Unul. Se afirmă aici clar transcendenţa lui Dumnezeu. Dar nu se poate realiza nicio punte între minte şi Dumnezeu? Credinţa admite puntea harului. Harul poate fi însuşit de minte. Mintea poate deveni subiectul harului sau al lucrării lui Dumnezeu. Ea poate deveni subiectul cunoaşterii lui Dumnezeu prin har, sau copărtaşă la cunoaşterea de sine a lui Dumnezeu. Ea se poate imprima ca subiect de Subiectul dumnezeiesc.

98 Dacă acea lumină e mai presus de cele ce sunt sau e negaţia lor, nici unirea cu ea nu poate fi numită cunoştinţă în sensul obişnuit al cuvântului. Ea poate fi numită cunoştinţă numai în sensul metaforic al cuvântului. Aceasta nu înseamnă că nu are niciun sens, ci că ea cuprinde un sens care depăşeşte toate sensurile şi le are în sine în chip virtual. De aceea, pe de o parte, se numeşte inteligibilă, pe de alta, nu se numeşte inteligibilă.

99 Cunoştinţa oferită de această lumină poate fi numită mai degrabă neştiinţă, dar în sensul că depăşeşte toată cunoştinţa, că nu seamănă cu nicio cunoştinţă.

100 Numai ei i se cuvin toate numirile pozitive în sensul propriu, sau nu i se cuvine niciuna în sensul imperfect în care le au cele referitoare la făpturi, în sensul în care ne sunt obişnuite nouă.

101 Palama afirmă transcendenţa totală a cunoaşterii în Duh, pe când Varlaam include chiar cunoaşterea lui Dumnezeu în cunoştinţa referitoare la făpturi.

avea și neștiința, odată ce are și numirea de neștiință; ba chiar mai mult decât pe aceea de cunoștință. Prin urmare, unul și același lucru ar sta sub două genuri contradictorii; și ceea ce e deasupra e totodată dedesubt, și ceea ce e unic și mai presus de orice multiplicitate e pus în rând cu multiplicitatea.

Dar ceea ce mărește și mai mult nebunia este că nu spune numai simplu că unirea este parte subordonată, ci ceea ce susținea acolo că e mai presus de cunoștință, tocmai aceea făcând-o acum specie și parte subordonată cunoștinței, o face mai rea în general decât cunoștința. E așa cum ar spune cineva despre ceea ce e singura mai presus de ființă că e parte și specie subordonată ființei din pricina numirii, adică pe motiv că este și se numește ființă, apoi ar îndrăzni să o compare pe aceasta cu genul ființei în general. El amestecă cele neamestecate și pune ceea ce e mai presus de cunoștință în rând cu cunoștința și spune că ceea ce e mai presus de înțelegere e sub cunoștință.

Dar întrucât în felul acesta face comparație între cunoștință și ceea ce e mai presus de cunoștință, a făcut din „mai presus” (de cunoștință) un adaos neesențial. Prin aceasta făcând un lucru una cu sine, le compară apoi prostește. Apoi, dacă din simpla pricină a numirii, cunoștința mai presus de cunoștință e o specie a cunoștinței în general, cei ce spun că sunt zece genuri ale lucrurilor se înșală. În acest caz, genul tuturor este unul: existența. Și ce e mai presus de toate, e sub acest gen unic. Și fiind unite cu acest unul, toate celelalte produc o altă existență, mai bună decât genul cel unul al ei. La fel, dat fiind că există o atingere mai presus de atingere (αφή υπέρ αφήν) și o vedere mai presus de vedere și, simplu vorbind, o simțire mai presus de simțire – căci și acestea primesc același nume pentru înțelegere –, dacă ceea ce e mai presus de simțire e specie a simțirii, simțirea e mai înaltă decât ceea ce e mai presus de simțire. Și cu fiecare din cele pomenite ar fi la fel.

35. Dar să revenim. Ce este deci unirea aceea care nu e nimic din cele ce există, în sens de depășire? Este oare teologie prin negație? Dar ea este unire, nu negație. Apoi pentru negație nu avem nevoie de extaz nici noi, pe când pentru unirea aceea au nevoie și îngerii. Pe lângă aceasta, cel ce nu face teologie prin negație nu este necredincios. Dar de unirea aceea se împărtășesc dintre credincioși numai cei îndumnezeiți. Apoi, teologia prin negație o înțelegem și o exprimăm. Dar unirea aceea este negrăită și neînțeleasă chiar de cei ce văd, cum a spus marele Dionisie[102]. Apoi, lumina teologiei aceleia este o

---

[102] *Despre numirile dumnezeiești* 1, 5; P.G. 3, 595 BC. În pasajul acesta, Sf. Grigorie Palama întreprinde să facă o distincție mai stăruitoare între unire și cunoștința celor ce sunt, apoi între unire și teologia prin negație. Cunoștința se ocupă cu categoriile existente. Unirea se produce între noi și Dumnezeu cel mai presus de aceste categorii. Teologia prin negație e tot o cunoștință; unirea e deci mai presus și de ea. Poți să nu faci teologie prin negație și totuși să fii credincios. Dar la unire ajung numai aceia dintre credincioși care sunt întipăriți de Dumnezeire. Teologia prin negație e înțeleasă

cunoştinţă oarecare şi un raţionament (γνώσις τις εστι και λόγος). Dar lumina acestei vederi e văzută subzistând în ceva (ενυπόστατος), lucrând înţelegător şi vorbind duhovniceşte şi în chip tainic celui îndumnezeit[103]. De fapt, cele negate lui Dumnezeu le pricepe mintea teologhisindu-le (raţionând despre ele) prin negare[104]. Ea lucrează aici prin desfăşurare (prin concluzii). Dar aceasta este unire[105]. Pe lângă aceasta, prin teologia negativă mintea, după negarea celorlalte, se înlătură şi pe sine. Dar aceasta este unirea minţii cu Dumnezeu. Iar aceasta este ceea ce au spus Părinţii: „Sfârşitul rugăciunii este răpirea minţii la Domnul"[106]. De aceea şi marele Dionisie zice că prin ea noi ne unim cu Dumnezeu[107]. Căci în rugăciune mintea leapădă treptat legăturile cu cele ce sunt, întâi pe cele care o leagă de cele de ruşine, rele şi în general stricăcioase, apoi pe cele care o leagă de cele ce sunt la mijloc şi prefac pe om spre mai rău sau spre mai bine, potrivit cu scopul cu care le foloseşte, pentru care e toată învăţarea şi cunoştinţa lor. De aceea este şi un sfat al Părinţilor „să nu primim cunoştinţa pe care vrăjmaşul o face să răsară în vremea rugăciunii, ca să nu fim jefuiţi de ceea ce e mai înalt"[108]. Apoi, după ce mintea a lepădat pe încetul aceste legături, ca şi cele cu lucrurile mai înalte decât acestea, iese întreagă din toate cele ce sunt, în vremea rugăciunii curate. Această ieşire (έκστασις) este cu mult mai înaltă decât teologia prin negaţie. Căci e proprie numai celor

---

şi exprimabilă; ca atare, e cunoştinţă. Unirea e mai presus de înţelegere şi de orice exprimare. E mai apofatică decât teologia intelectuală negativă.

[103] Lumina teologiei negative intelectuale e o cunoştinţă şi un raţionament. Nu e nimic altceva. Lumina vederii e o realitate subzistentă deosebită de cugetarea noastră; ea este ipostasiată în ipostasul lui Hristos şi, ca atare, subzistentă. Ea chiar vorbeşte celui îndumnezeit, arătând şi prin aceasta că e o realitate deosebită de raţionamentul nostru, ba e chiar personală, fiind manifestarea lui Hristos. Aici se arată influenţa Sf. Simeon Noul Teolog. Prin aceasta Sf. Grigorie Palama arată din nou că după el această lumină nu e o „emanaţie" subţiată dintr-o substanţă panteistă în sens neoplatonic (sau antropozofic), ci e Însuşi Hristos cel personal în modalitatea manifestării Sale către persoanele omeneşti.

[104] Se teologhiseşte prin negare raţională că Dumnezeu nu e fiinţă sau dreptate etc., sau că acestea sunt nepotrivite Lui, întrucât El e mai presus de ele. Deci mintea pricepe că Dumnezeu nu e acestea. Dar prin acestea n-a ajuns la Dumnezeu.

[105] În teologia prin negaţie mintea se desfăşoară negând pe rând diferite însuşiri atribuite impropriu lui Dumnezeu. În unire, mintea se adună întreagă în Dumnezeu cel întâlnit în unitatea Lui ca persoană.

[106] Ioan Scărarul, *Scara,* XXVIII, 20, P.G. 88, 1132 D; în *Filoc. rom.,* vol. 9, ed. cit., p. 407. Unirea minţii cu Dumnezeu nu e deci negarea raţională a ei, ci o răpire a ei în Dumnezeu, o „vrăjire" de minunea arătării şi de iubirea Lui. Ea încheie rugăciunea interiorizată şi fierbinte.

[107] *Despre numirile dumnezeieşti* 3, P.G. 3, 680 A.

[108] Ioan Scărarul, *Scara XXVIII,* 58, P.G. 88, 1140 A; în *Filoc. rom.,* p. 417.

ajunşi la nepătimire[109].

Dacă încă nu are loc unirea, până ce Mângâietorul nu va lumina de sus celui ce se roagă, şezând în foişorul vârfurilor naturale şi aşteptând făgăduinţa Tatălui, şi până ce nu-l va răpi astfel prin descoperire spre vederea luminii. Iar această vedere are început şi cele ce sunt după început, care se deosebesc între ele, după cum sunt mai obscure sau mai limpezi. Dar sfârşit nu are. Căci înaintarea ei merge la nesfârşit, ca şi a răpirii în descoperire. Căci altceva este luminarea, altceva vederea clară a luminii, şi altceva vederea lucrurilor în lumină, în care şi cele de departe vin sub ochi şi cele viitoare se arată ca existând[110].

36. Dar a grăi despre aceasta şi a le lămuri e mai presus de mine. Dar şi despre cele dinainte de acestea. Însă ele ţin de tema noastră[111]. Deci, revenim la ele. Aşadar, vederea luminii acesteia este o unire, deşi nu e o unire de durată pentru cei nedesăvârşiţi. Căci unirea cu lumina ce este altceva decât o vedere? Apoi, odată ce aceasta se produce după odihnirea tuturor lucrărilor minţii, cum s-ar săvârşi altfel dacă nu prin Duhul? Căci lumina se vede în lumină şi într-o lumină asemănătoare (Ps. 35, 9). Iar cel ce vede, dacă nu lucrează în niciun chip altfel, fiind ieşit din toate celelalte, devine şi el întreg lumină[112] şi se face şi el asemenea cu ceea ce vede (τώ ορωμένω ομοιούται); mai bine zis se şi uneşte în chip neamestecat, lumină fiind şi lumină văzând prin lumină. De se priveşte pe sine, vede lumină; de priveşte spre ceea ce vede, şi aceea este lumină; de priveşte spre aceea prin care vede, şi aceea este lumină. Aceasta este unirea: a fi toate acestea una, ca să nu mai poată distinge cel ce priveşte între aceea prin ce priveşte şi între cel ce priveşte, ci numai atât să ştie: că e o lumină şi priveşte o lumină deosebită de a tuturor făpturilor.

37. De aceea şi marele Pavel zice că în timpul acelei minunate răpiri nu ştia de sine ce este (2 Cor. 12, 2). Se vedea pe sine. Dar cum? Sensibil, raţional sau înţelegător (cu mintea)? Dar fiind răpit, ieşise din aceste puteri. Deci se vedea pe sine prin Duhul, Care săvârşeşte răpirea. Şi ce era el dacă nu se putea

---

109 Deci la „vedere” nu se ajunge printr-o simplă „metodă”, sau întâmplător.

110 Dintre etapele nenumărate ale vederii, în care se va înainta în viaţa viitoare la nesfârşit, Sf. Grigorie Palama numeşte aici trei: *luminarea,* ca o vedere fulgerătoare de un moment, *vederea clară a luminii,* întinsă peste tot, şi *vederea lucrurilor,* a împrejurărilor, relaţiilor şi stărilor sufleteşti prezente şi viitoare, în varietatea bogăţiei lor indefinite.

111 Sf. Grigorie Palama recunoaşte că e mai presus de puterea lui a vorbi despre cele ale veacului viitor. Dar şi despre cele din veacul acesta, anterioare acelora. Dar întrucât ele fac parte din tema lui, va încerca totuşi să vorbească despre acestea.

112 Ocuparea cu orice altceva prin simţuri sau prin cugetare aduce un fel de lumină inferioară şi de alt ordin în noi. De aceea cel ocupat astfel nu poate deveni întreg lumină mai presus de fire, decât dacă nu mai e în el vreo lumină inferioară, ci se umple în întregime de lumina de sus.

cuprinde prin nicio putere naturală, mai bine zis dacă era dezlegat de orice putere naturală? Fără îndoială era aceea cu care se unise şi prin care se cunoştea pe sine şi pentru care părăsise toate. Căci avea o astfel de unire cu lumina, la care nici îngerii n-ar putea ajunge dacă nu s-ar depăşi pe ei înşişi prin harul care îi uneşte. Deci era atunci lumină şi Duh, cu care era şi unit şi de la care avea şi puterea de a fi unit. Deci era ieşit din toate cele ce sunt şi devenise prin har aceea, ba nici nu mai exista, în sens de depăşire (κάθ' ὑπεροχήν μή ὡν), dacă era mai presus de cele create. Căci zice şi dumnezeiescul Maxim: „Cel ce a ajuns în Dumnezeu a lăsat în urma sa toate cele după Dumnezeu"[113]. Sau iarăşi: „Toate lucrurile, numirile şi demnităţile de după Dumnezeu vor fi dedesubtul celor ce vor ajunge în Dumnezeu prin har"[114].

Dar ajuns atunci astfel, dumnezeiescul Pavel nu s-a împărtăşit nicidecum de fiinţa dumnezeiască. Fiinţa lui Dumnezeu este, aşadar, mai presus chiar şi de ceea ce nu este, în sens de depăşire, precum este şi mai presus de Dumnezeu[115]. Căci neexistent, în sens de depăşire, este ceea ce se vede duhovniceşte prin simţirea minţii. Iar aceasta nu e câtuşi de puţin fiinţa lui Dumnezeu, ci slava şi strălucirea nedespărţită de firea Lui, prin care Se uneşte cu cei vrednici dintre îngeri şi oameni. Nu numai atât, ci, fiindcă precum îngerii, aşa şi oamenii văd pe Dumnezeu în felurile acestea şi se unesc cu Dumnezeu şi Îl laudă pe El, poate că şi îngerul, dacă şi-ar povesti acea vedere mai presus de firea sa, ar spune cele spuse de Pavel: „ştiu un înger care a văzut, nu ştiu de era înger, Dumnezeu ştie". Deci aceste vederi ale sfinţilor le ştie numai Dumnezeu şi cei ce stau sub lucrarea lor, cum zice şi Grigorie Cuvântătorul de Dumnezeu[116].

De aceea a le socoti supuse simţurilor sau a le socoti năluciri şi simboluri, ca fiind sensibile, şi a le asemăna cu cunoştinţa omenească nu e fapta unui om care îşi dă seama de nemărginirea înălţimii dumnezeieşti, spre care vrea să atragă cu iubire de oameni şi puţinătatea noastră cea mai de pe urmă.

---

[113] *Capete teologice* 1, 54; P.G. 90, 1140; în *Filoc. rom.,* vol. 2, ed. cit., p. 175. *Ambigua,* P.G. 91, 1200 B; în PSB, vol. 80, p. 186.

[114] *Capete teologice* I, 49, P.G. 90, 1101; în *Filoc. rom.,* vol. 2, p. 172; *Ambigua;* P.G. 91, 1216 C şi 1241 C; în PSB, vol. 80, p. 195 ş.u.

[115] Καί ὑπέρ τό καθ' ὑπεροχήν μή όν, dacă lumina dumnezeiască nu este, în sens de depăşire, fiinţa dumnezeiască e mai presus şi de neexistenţă, în sens de depăşire. Ea nu e trăită ca o realitate ce nu este cum sunt toate făpturile, ci pur şi simplu ea nu e trăită nici ca vederea ce se trăieşte, ca nefiind ca cele ce sunt. Dacă slava lui Dumnezeu, ce se trăieşte ca cele ce nu sunt, în sens de depăşire a lor, e numită Dumnezeu, fiinţa Lui este mai presus de Dumnezeu trăit de noi ca persoană în oarecare fel accesibilă.

[116] *Cuvântul 28,* 19, P.G. 36, 52 B.

38. Dar iată am adus trei martori, câte unul din fiecare dintre cele trei cete ale lumii creştine: dintre apostoli, pe Petru; dintre ierarhi, pe Dionisie; dintre pustnici, pe Isaac, cunoscătorul vieţii de liniştire. Şi precum s-a scris despre păstorii de la naşterea Domnului că îndată, la cuvântul îngerului, s-a arătat mulţime de oaste cerească împreună mărturisind, tot aşa, deodată cu cuvântul apostolului, s-a ridicat conglăsuind o mulţime de apostoli, iar cu ceilalţi doi, mulţime de cuvioşi şi preoţi. Iar această mulţime a dat întreagă glas de împreună-mărturisire, că este o lumină ce se arată sfinţilor, alta decât cunoştinţa din toate cele create; cu atât mai sfântă, cu cât este slava firii lui Dumnezeu şi e văzută numai de cei ajunşi în chipul lui Dumnezeu; şi că este departe de a fi o nălucire sau ceva apropiat luminilor sensibile sau o plăsmuire simbolică după chipul lor; că este departe, întrucât este ipostas[117] şi frumuseţea veacului viitor şi singura lumină adevărată, veşnică, neschimbăcioasă, neînserată, netrecătoare, lumină prin care ne facem şi noi lumină şi fii ai luminii desăvârşite.

Deci, pe aceştia care sunt atât de mari îi bârfeşti, numindu-i neştiutori şi căutători de inspirări? Îndrăzneşti, filosoafe, să spui că păcătuiesc în privinţa fiinţei lui Dumnezeu văzătorii lui Dumnezeu, înţelepţiţii de Dumnezeu, propovăduitorii lui Dumnezeu? Mă tem să nu te lipseşti de partea ce o au cei sfinţi de lumină; mă tem ca nu cumva, deschizându-ţi gura, să atragi la tine duh, dar pe cel contrar adevărului; ca nu cumva să dogmatizezi drept fiinţă a lui Dumnezeu ceea ce nu există. Căci ce vrei să urmăreşti prin lupta ta, năzuind să arăţi cu cea mai mare sârguinţă că nu există vedere mai presus de lucrările minţii, măcar că numai prin vederea aceasta ce depăşeşte lucrările minţii se arată în chipul cel mai limpede şi cu totul deosebit că Dumnezeu este în mod cu adevărat existent, cum şi că Dumnezeu este mai presus de cele ce sunt? Căci cum n-ar exista fiinţa lui Dumnezeu dacă celor ce s-au ridicat prin rugăciune curată peste tot ce e sensibil şi inteligibil li se face văzută în rugăciune însăşi slava acelei firi dumnezeieşti? Dar, totodată, cum nu va fi fiinţa lui Dumnezeu mai presus de tot ce e sensibil (supus simţurilor) şi inteligibil (gândit cu mintea) dacă e mai presus de vederea aceasta, care, la rândul ei, e mai presus de toată simţirea şi înţelegerea?[118]

---

[117] „Ipostas al veacului viitor" – temelie şi conţinut al vieţii veacului viitor.

[118] Încă Sf. Maxim şi Sf. Grigorie de Nyssa numiseră creaturile „cele ce sunt" (τά όντα), iar pe Dumnezeu „Cel ce este în chip existent" (ο όντως ών). În existenţa făpturilor e ceva precar. Ele nu au temeiul existenţei în ele înseşi. Lor li s-a dat existenţa şi li se poate lua. Dumnezeu există prin Sine veşnic. Nimic nu roade existenţa Lui. Sf. Grigorie Palama afirmă acum că experienţa acestei existenţe ferme, veşnice, de neepuizat, de neştirbit a lui Dumnezeu se experiază de-abia prin vederea însăşi a slavei lui Dumnezeu, care nu ţine în chip natural de lucrările minţii. Căci acestea sunt făcute pentru a cunoaşte făpturile cu existenţă precară, neîntemeiată în ea însăşi, deoarece

39. Dar ce sunt bunătăţile veacului viitor? Nu sunt ele mai presus de toate puterile simţurilor şi ale minţii noastre? „Căci cele ce ochiul nu le-a văzut şi urechea nu le-a auzit şi la inima omului nu s-au suit le-a pregătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (1 Cor. 2, 9). Pe acestea le va vedea atunci inima curată, după Sfântul Maxim[119]. Cum, deci, nu este vreo vedere mai presus de toate înţelegerile (όρασις ύπέρ πάσος τάς νοήσεις)?

Nemaiputând acum să te opui, nu te mai poţi nici preface în chip sofistic, pe baza aceleiaşi numiri, că eşti de acord. Căci cel ce zice, folosind metafora şi identitatea de nume, că ceea ce e mai presus de înţelegere e înţelegere, pentru faptul că şi acea vedere, chiar dacă e mai presus de nume, este totuşi înţelegere, nu se străduieşte pe urmă să arate că vederea aceea nu este mai presus de înţelegere[120]. De fapt, cel ce a zis că nu este mai presus de înţelegere ceea ce e mai presus de înţelegere, întrucât se numeşte şi aceea înţelegere, are ca motiv şi scuză identitatea numirii. Dar cel ce nu pune lucrul acela mai presus de lucrările minţii nu are cum să se scuze. Căci acel lucru (vederea) nu s-ar putea numi lucrarea minţii[121].

---

mintea însăşi se experiază în aceste lucrări ca având o existenţă precară, neîntemeiată în ea însăşi. Totul e lovit de o nesiguranţă în cunoaşterea naturală a minţii, pentru că lucrurile pe care le cunoaşte şi subiectul care le cunoaşte sunt lovite de o lipsă de fundament în ele însele. Încrederea scolastică a lui Varlaam în raţiune, ca suprem şi sigur for de decizie în orice chestiune, nu admitea că Dumnezeu nu poate fi cunoscut deplin decât printr-o lucrare mai presus de minte, dăruită minţii de Dumnezeu Însuşi. Pentru Palama, în slava lui Dumnezeu văzută printr-o lucrare a minţii dăruită de Dumnezeu se experiază – ca printr-una ce singură e adecvată aceleia – intensitatea de existenţă necondiţionată, care nu-şi poate avea izvorul decât în fiinţa lui Dumnezeu. Intensitatea necondiţionată a existenţei acestei slave se experiază ca fiind superioară precarităţii de existenţă a tuturor făpturilor cunoscute prin simţuri şi prin vreo lucrare a minţii. Ea se experiază deci ca având o existenţă mai profundă decât toate cele sensibile şi inteligibile, adică decât toate realităţile cunoscute prin simţuri sau prin cugetare.

[119] E un loc din *Capete teologice,* publicate de S. I. Epivanovici. A se vedea ia I. Hausherr, în „Orientalia Christiana Periodica", 5, 1959, p. 231. La Hristou, *op. cit.,* p. 572, nota 5.

[120] Varlaam ar vrea să se prefacă în mod sofistic că este de acord cu cei ce, socotind vederea mai presus de înţelegere, o numesc şi înţelegere, ca una ce nu e contrară înţelegerii, ci mai presus de înţelegere. El voieşte să dea impresia că este de acord, reţinând denumirea de „înţelegere" a ei. Dar cel ce e în mod real de acord nu se luptă pe urmă să demonstreze că ea nu e mai presus de înţelegere. Deci Varlaam nu poate nici să se opună lui Palama, nici să se prefacă în chip sofistic că este de acord.

[121] De „vederea" aceea însăşi se poate spune că nu e mai presus de înţelegere, deoarece nu se poate spune că nu e înţelegere. Aceasta o face Palama. Şi Varlaam se preface că e de acord. Dar de lucrarea prin care se împărtăşeşte cineva de acea vedere nu se poate spune că e a minţii. Varlaam nu mai poate acoperi deosebirea între el şi

Dar în petrecerea aceea preafericită din veacul fără sfârşit, fiii învierii nu vor mai avea trebuinţă de cele ce susţin viaţa în veacul de acum: nici de aer, nici de lumină, nici de loc şi de cele asemenea, ci „în loc de toate vom avea firea dumnezeiască", după Grigorie al Nyssei[122]. Iar după Sfântul Maxim, „îndumnezeirea de atunci a sufletului și a trupului va dărui odihnă tuturor lucrărilor naturale ale minţii şi ale simţurilor, întrucât şi prin suflet, şi prin trup Se va arăta Dumnezeu, trăsăturile naturale fiind biruite prin covârşirea slavei"[123]. Ce este deci lumina care se vede cu ochii trupeşti fără aer? Nu este nesensibilă şi mai presus de toată cunoştinţa naturală? Nu e slava lui Dumnezeu care învăluie şi umple de lumină? Şi ce este ceea ce ne face văzători mai presus de toată lucrarea simţurilor şi de toată înţelegerea? Nu e Duhul lui Dumnezeu, Care nu numai mintea, ci şi trupul nostru îl va face duhovnicesc (pnevmatic)? Cum nu este deci nicio vedere mai presus de înţelegere şi nicio altă lumină a inimii, afară de cunoştinţă?

40. Dar eu socotesc şi sfânta noastră credinţă ca fiind un alt fel de vedere, a inimii, mai presus de toate simţirile şi de toate înţelegerile, ca una ce întrece toate puterile înţelegătoare ale sufletului nostru. Şi numesc credinţă nu mărturisirea binecredincioasă, ci întemeierea neclintită pe ea şi pe cele făgăduite de Dumnezeu. Căci, cum vedem prin ea cele făgăduite în veacul viitor fără sfârşit? Prin simţuri? Dar credinţa este „ipostasul celor nădăjduite", iar simţul n-ar putea vedea prin niciun meşteşug viitorul şi ceea ce se nădăjduieşte. De aceea, şi Apostolul a adăugat: „dovedirea lucrurilor care nu se văd" (Evr. 11, 1). Așadar, vede oare vreo putere a minţii cele nădăjduite? Dar cum să le vadă pe cele ce nu s-au suit nicidecum la inima omului? Deci ce urmează? Nu prin credinţă vedem cele făgăduite nouă de Dumnezeu, odată ce întrec toate lucrările simţurilor şi ale minţii?

Dar toţi câţi din veac au căutat prin fapte patria cerească, după dumnezeiescul Apostol, au murit neluând făgăduinţele, ci văzându-le şi îmbrăţişându-le de departe" (Evr. 11, 13). Deci este şi o vedere, şi o înţelegere a inimii, mai presus de toate lucrările minţii. Căci ceea ce e mai presus de minte este neînţeles numai în sens de depășire. Căci altfel ar fi un lucru fără noimă[124].

Palama. Căci în vreme ce Palama spune că e o înţelegere, dar nu e o lucrare a minţii, Varlaam afirmă că, fiind o înţelegere, e o lucrare a minţii. Deci, după ce s-a prefăcut că e de acord cu Palama pentru faptul că a acceptat că acea vedere e înţelegere pentru Palama, însă mai presus de înţelegerea naturală a minţii, se dă pe faţă că e contrar lui, când contestă că ea nu e o lucrare a minţii.

[122] *Despre suflet și înviere,* P.G. 46, 104 B; în rom., vol. cit., p. 398.

[123] *Capete gnostice* II, 88, P.G. 90, 1168 AB; *Filoc. rom.,* vol. 2, p. 242.

[124] Cele ce depășesc înţelegerea au totuși un înţeles în ele. Dar cele mai prejos de înţelegere n-au niciun înţeles. Inima are o înţelegere care depășește înţelegerea minţii. Pentru că inima e tronul lui Hristos, sălașul harului, deschiderea spre nesfârșitul

41. Dar dacă toţi „cei ce s-au mucenicit prin credinţă n-au luat făgăduinţa, Dumnezeu rânduind pentru noi un lucru mai înalt, ca să nu se desăvârşească fără noi” (Evr. 11, 39-40), odată ce vor fi desăvârşiţi, nu vor vedea cele făgăduite? Sau vor vedea, dar nu vor vedea mai presus de toată înţelegerea? Sau mai presus de toată înţelegerea, dar ca şi mai înainte de a se desăvârşi? Dar ce raţiune ar fi în aceasta? Deci vor vedea, şi vor vedea mai presus de toată înţelegerea. Şi nu cum vedeau mai înainte, ci vederea va fi dobândirea celor făgăduite. Există deci o vedere mai presus de toată înţelegerea. Ba încă mai presus şi de aceasta. De fapt, credinţa noastră este o vedere mai presus de minte. Dar dobândirea celor crezute e o vedere mai presus de acea vedere care e mai presus de minte[125]. Iar ceea ce se vede şi se posedă prin această vedere, fiind mai presus de toate cele cunoscute prin simţuri şi prin minte, nu e nici ea fiinţa lui Dumnezeu. Căci fiinţa lui Dumnezeu e dincolo şi de aceasta, prin depăşire. Aşa este tot ipostasul bunătăţilor viitoare[126].

Ai înţeles de câtă măreţie dumnezeiască se lipsesc cei ce nu cunosc această vedere mai presus de înţelegere? Şi cu cât măresc pe Dumnezeu mai mult decât aceştia cei ce prin curăţia inimii au gustat-o pe aceasta măcar puţin şi au în ei arvuna veacului viitor sau au primit-o prin credinţă, care pricinuieşte în multe feluri bunătăţile tainice?

Dar filosoful, nefăcând loc în el înălţimii acestei înţelegeri, nu a adus lui Dumnezeu închinăciune şi slavă vrednică de El în Duh, iar pe cei ce slăvesc pe Dumnezeu în Duhul lui Dumnezeu îi socoteşte făcând cu totul dimpotrivă. Şi îi aşază în lista hulitorilor pe singurii cuvântători de Dumnezeu înalţi şi vrednici de încredere.

42. Dar să mai stăruim pe lângă credinţă şi pe lângă vederea dumnezeiască şi desfătată a ei. Credinţa este căruţa puterii evanghelice, viaţa apostolică, dreptatea lui Avraam; din credinţă începe şi la ea sfârşeşte toată dreptatea şi din ea va fi viu tot dreptul (Rom. 1, 17). Cel ce o nesocoteşte va cădea din bunăvoinţa dumnezeiască. Căci „fără de credinţă nu este cu putinţă

Persoanei dumnezeieşti. Ea are o transparenţă spre infinit, spre bogăţia sentimentelor care îşi au pornirea şi satisfacerea în iubirea dumnezeiască simţită, pe care mintea nu o are, dar de care se foloseşte când se uneşte cu inima.

[125] Există deci o vedere mai presus de toată înţelegerea, dar şi una mai presus şi de această treaptă. Căci o vedere mai presus de toată înţelegerea e vederea credinţei. Dar în viaţa viitoare va fi o vedere mai presus de vederea credinţei. Căci va fi posesiunea deplină a celor văzute de departe prin credinţă. Vederea credinţei o are credinciosul a cărei viaţă prezentă se mişcă între lucrurile de aici. Vederea vieţii viitoare se va mişca între bunătăţile de acolo, cele mai înalte.

[126] Ipostasul bunătăţilor viitoare sau temelia lor este fiinţa dumnezeiască sau înseşi ipostasurile dumnezeieşti. Căci ele sunt temelia şi izvorul acelor bunătăţi; în ele îşi au subzistenţa. Numai Persoanele infinite pot fi izvorul unei vieţi, iubiri şi fericiri infinite.

a plăcea lui Dumnezeu” (Evr. 11, 6). Credinţa eliberează pururea neamul nostru de tot felul de rătăciri şi ne întemeiază pe noi în adevăr şi în noi adevărul, din care nimeni nu ne va clinti, chiar dacă ne-ar socoti nebuni pe noi cei ce prin credinţa cea adevărată ieşim prin extazul mai presus de înţelegere şi mărturisim acest adevăr cu fapta şi cu cuvântul, nelăsându-ne „purtaţi de orice vânt al învăţăturii” (Efes. 4, 14), ci stăruind în cunoştinţa cea unită a adevărului creştinilor şi propovăduind vederea cea mai simplă, mai dumnezeiască şi cu adevărat neînşelătoare.

Dar lăsând acum cele viitoare, să privim cu vederea (θεορίαν) mai presus de minte a credinţei la cele ce s-au făcut de la început. Căci „prin credinţă înţelegem că s-au făcut veacurile cu cuvântul lui Dumnezeu..., ca să se facă din ceea ce nu se vedeau, cele ce se văd” (Evr. 11, 3). Care minte ar putea înţelege cum s-au făcut atunci toate din ce nu era nicidecum, şi aceasta numai cu cuvântul? Căci ceea ce înţeleg lucrările minţii, desigur că nu le întrece pe acestea. Aceasta înţelegând-o şi înţelepţii elinilor şi socotind că nimic din cele ce se strică nu trece în nimic şi că nimic din cele ce se produc nu vine din nimic, au cugetat lumea ca nefăcută şi fără sfârşit. Dar credinţa depăşind ideile născute din privirea făpturilor, ne-a unit pe noi cu Raţiunea aflată mai presus de toate şi cu Adevărul neconstruit şi simplu; şi am înţeles mai bine decât prin demonstraţie nu numai că toate s-au făcut din cele ce nu sunt, ci şi că s-au făcut numai cu cuvântul lui Dumnezeu. Ce este deci credinţa aceasta? Oare vreo putere naturală, sau mai presus de fire? Fără îndoială, mai presus de fire, deoarece „nu poate veni cineva la Tatăl decât prin Fiul” (Ioan 10, 9), Care ne ridică pe noi mai presus de noi înşine şi ne dă simplitatea îndumnezeitoare şi ne întoarce spre unitatea Tatălui ce adună toate.

De aceea Pavel „a luat har spre ascultarea credinţei” (Rom. 1, 5). De aceea, „de vei mărturisi cu gura ta pe Domnul Iisus şi vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a sculat pe El din morţi, te vei mântui” (Rom. 10, 9). De aceea sunt mai fericiţi cei ce n-au văzut şi au crezut (Ioan 20, 29), decât cei ce au văzut şi au crezut în Cel înviat din morţi şi în Începătorul vieţii veşnice (Fapte 3, 15). Căci aceştia prin ochii mai presus de lume ai credinţei au văzut şi au cinstit cele ce ochiul, văzându-le, nu le crede prin el însuşi, şi înţelegerea nu le poate cuprinde.

43. „Aceasta este biruinţa care a biruit lumea: credinţa noastră” (1 Ioan 5, 4). Aceasta este, deşi e ciudat a o spune, credinţa care a susţinut şi lumea de jos mai înainte în felurite chipuri şi timpuri, iar mai pe urmă, prefăcând-o într-una mai dumnezeiască şi ridicând-o la înălţimea cerurilor, a făcut şi din pământ cer. Cine a păzit seminţele lumii celei de a doua? Nu credinţa lui Noe? Cine a făcut pe Avram, Avraam şi tată al multor neamuri, asemenea cu nisipul mării şi cu mulţimea stelelor? Nu credinţa în făgăduinţele acelea ce erau atunci de neînţeles? Căci pe unicul născut urmaş îl ţinea gata de junghiat. Şi prin ea – o, minune! – a crezut neîndoios că va avea mulţime de fii. Nu părea deci

bătrânul celor ce priveau lucrurile cu raţiunea (τώ λογισμώ) că e nebun? Dar sfârşitul lucrurilor, conduse de harul lui Dumnezeu, a arătat că credinţa nu e nebunie, ci cunoştinţă ce întrece toată cugetarea.

Noe, iarăşi, aştepta de la bolta curbată a cerului adâncuri de ape. Unde sunt bâiguielile filosofici cinstite de tine? „Toate cele grele tind în jos şi spre mijloc"; „cele uşoare, cu cât sunt mai uşoare, cu atât se depărtează de mijloc". Unde este substanţa rară şi deasă, cea dintâi neputând acoperi, cea de a doua străbătând şi corpurile care nu sunt prea dense prin fire? Unde sunt sferele exacte şi curbele, mişcările de multe feluri şi de mare viteză, prin care tu, căutând adevărul din existenţe, te rostogoleşti din el pe tine însuţi şi pe cei ce ascultă de tine şi îi vei face pradă potopului, învăţând amarnic din experienţă ceea ce au ignorat în chip rău prin cunoştinţă.

Dar credinţa, de o vor primi înainte de moarte, îi va aduce la adevăr printr-o neştiinţă bună şi-i va face prin experienţă cu totul neispitiţi şi nepătimaşi în faţa relelor. Ea le va arăta chiar prin lucruri că toată filosofia din afară este nebună (1 Cor. 1, 20), ca una ce nu va înţelege nici atunci, cum nu înţelege nici acum, cuvântul marelui Petru: „Cerurile s-au închegat odinioară din apă şi prin apă; şi prin apă lumea de atunci a pierit înecată. Iar cerurile de acum sunt păstrate pentru focul din ziua judecăţii şi a pieirii celor necredincioşi" (2 Petru 3, 5-7). Deci cum e cu cunoştinţa de Dumnezeu, aflătoare în creştini, şi cu mântuirea prin ea? Este ea prin cunoştinţa filosofiei sau prin credinţă, care face prin neştiinţă cunoştinţa ei nefolositoare[127]. Dacă e prin cunoştinţă, „s-a făcut deşartă credinţa" şi se desfiinţează făgăduinţa că „de vei crede cu inima ta în Domnul Iisus, te vei mântui" (Rom. 10, 9). Aşadar, nu cel ce are în inimă cunoştinţa făpturilor are din pricina ei pe Dumnezeu, ci cel ce a crezut în inima lui în Domnul Iisus are sălăşluit în sine pe Dumnezeu[128], prin credinţa neiscoditoare.

44. Dar să lăsăm acum pe cei ce prin această cunoştinţă n-au cunoscut pe Dumnezeu şi să trecem cu vederea faptul că nu toată cunoştinţa din filosofie este adevărată. Să admitem că toată este adevărată şi să privim la cei ce prin

---

[127] Credinţa face nefolositoare sau nelucrătoare pentru mântuire cunoştinţa filosofică, prin neştiinţa ei, care e o vedere mai presus de acea cunoştinţă. Căci ea vede Persoana lui Dumnezeu şi intră în unirea cea mai presus de înţelegere cu Ea, pe când filosofia rămâne la lucruri sau preface persoana în obiect, ca să o poată, chipurile, cunoaşte.

[128] Relaţia cu persoana se înfăptuieşte în general prin credinţă, nu prin ştiinţa iscoditoare, care vrea să transforme persoana într-un obiect constituit din detalii multiple. Cu atât mai mult relaţia cu Dumnezeu-Persoană se înfăptuieşte prin credinţa care o respectă în caracterul Ei personal şi de aceea o experiază în intensitatea ei specifică, în mod simplu şi unitar, găsind în Ea concentrate, vii şi purtate de intenţia iubirii, toate bunătăţile pe care le caută cunoştinţa prin separarea sau distingerea lor.

cunoştinţa aceasta a făpturilor au cunoscut pe Dumnezeu[129]. Contemplarea şi cunoaşterea prin acestea se numeşte lege naturală (Rom. 2, 14). De aceea, încă înainte de patriarhi, proroci şi de Legea scrisă, aceasta a chemat din nou neamul omenesc şi l-a întors la Dumnezeu, arătându-L pe Făcătorul, celor ce nu ieşiseră din cunoştinţa naturală, asemenea înţelepţilor elini. Căci cine, având minte şi văzând atâtea feluri vădite de fiinţe, atâtea puteri contrare şi mişcări ce se echilibrează prin opoziţie, apoi stabilitatea care aduce şi ea un echilibru în acest fel, succesiuni neîntrerupte de porniri contrare, uniri neamestecate prin adversităţi neîmpăcate, împreunări ale celor distincte şi neamestecări ale celor unite ale minţilor, sufletelor, trupurilor, armonia ce se naşte din atâtea lucruri, relaţiile şi poziţiile statornice, aptitudinile şi rânduielile substanţelor, nedesfacerea întregului; cine, privind cu mintea la toate acestea, cum fiecare persistă în sine, dar se armonizează în chip minunat cu celelalte, nu va cunoaşte ca dintr-o icoană şi ca dintr-o operă cauzată pe Dumnezeu? Şi cine, cunoscând astfel pe Dumnezeu, Îl va socoti un lucru oarecare dintre cele cauzate sau dintre cele ce sunt după chipul Lui?[130] El va avea prin aceasta şi cunoştinţa de Dumnezeu din negaţie. Deci cunoştinţa făpturilor a întors neamul omenesc la cunoştinţa de Dumnezeu înainte de Lege şi proroci. Şi acum iar îl întoarce. Căci aproape toată lumea, adică toţi câţi nu ascultă de preceptele evanghelice, datoresc numai cunoştinţei făpturilor faptul că nu au un alt Dumnezeu decât pe Făcătorul acestei lumi.

45. Deci aceştia numai din cunoştinţa celor create cunosc pe Dumnezeu. Ei sunt cei ce n-au murit legii, prin lege, ca să trăiască viaţa întru Hristos, mai bine zis cei ce n-au avut niciodată legea lui Dumnezeu. Dar acum, când Dumnezeu S-a arătat în trup, s-a crezut între neamuri, s-a propovăduit în lume (1 Tim. 3, 16) şi legea harului s-a descoperit marginilor pământului, când „am luat Duhul lui Dumnezeu, ca să vedem cele dăruite nouă de la Dumnezeu” (1 Cor. 2, 12), când am fost învăţaţi de Dumnezeu (Ioan 6, 45) şi am primit povăţuirile Mângâietorului, după mângâietoarea făgăduinţă, căci „Acela, zice, vă va învăţa pe voi tot adevărul” (Ioan 14, 26) – ca unul ce nu era încă cunoscut –, când aveam „mintea lui Hristos” (1 Cor. 2, 16) şi ochi duhovniceşti, tu te întorci iarăşi înapoi, ca să trăieşti sub stihiile acestei lumi ca învăţătoare? Ce zici? Noi, care „aşteptăm cer nou şi pământ nou potrivit făgăduinţei” (2 Petru 3, 13; Apoc. 21, 1), nu vom înţelege şi nu vom slăvi pe Dumnezeu din acelea în chip supralumesc, ci Îl vom cunoaşte numai din lumea aceasta veche şi schimbăcioasă? Ba nu numai schimbăcioasă, ci şi stricăcioasă. Căci numind-o

---

[129] Sf. Grigorie Palama nu socoteşte că toată cunoştinţa din filosofie este greşită. El admite că toată poate fi adevărată. Dar pentru el aceasta îşi arată adevărul ei când din cunoştinţa făpturilor trage concluzia dreaptă despre existenţa lui Dumnezeu.

[130] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor,* 35-39, P.G. 25, 69-80; în P.S.B., vol. 15, pp. 69-74.

pe aceea nouă, a arătat-o pe aceasta veche. Iar tot ce se învecheşte şi îmbătrâneşte merge spre pieire.

46. Dar de unde am învăţat despre această lume nouă şi despre viaţa care nu se învecheşte? Oare din contemplarea făpturilor sau de la „Cel rânduit Fiu al lui Dumnezeu în putere, după Duhul sfinţeniei, prin învierea din morţi, de la Iisus Hristos, Domnul nostru” (Rom. 1, 4)? Oare nu unul este Învăţătorul nostru, Hristos (Matei 23, 10)? Deci prin ce cuvinte ale Lui am învăţat despre firea lumii pieritoare? Oare nu El ne-a poruncit să nu ne numim învăţători pe pământ? Cum vom umbla deci noi la elini şi la egipteni ca să învăţăm de la ei ceva mântuitor? Cunoştinţa noastră de Dumnezeu laudă pe Dumnezeu ca Învăţător; nu înger, nu om, ci Însuşi Domnul ne-a învăţat şi ne-a mântuit pe noi (Isaia 63, 9). Noi nu mai cunoaştem pe Dumnezeu din asemănări (εκ τού εικότος), iar aşa este cunoştinţa lui Dumnezeu din făpturi. Acum însă „s-a arătat viaţa care era la Tatăl şi s-a arătat nouă” (1 Ioan 1, 2); ne-a vestit nouă că „Dumnezeu este lumină şi niciun întuneric nu se află întru El” (1 Ioan 1, 5); iar pe cei ce au crezut Lui i-a făcut fii ai luminii (Efes. 5, 8). „Şi aşa s-a arătat ce vom fi”; „că de Se va arăta, vom fi asemenea Lui, pentru că Îl vom şi vedea pe El precum este” (1 Ioan 3, 3). Ai iarăşi merinde de bârfeală: „Precum este, aşa Îl vom vedea pe El”. Dar cel ce spune acestea, fiind zidit nemijlocit pe Piatra pusă în Sion, este aproape de ea în toate. „Iar cel ce cade pe ea se va sfărâma şi pe care va cădea, îl va strivi” (Matei 21, 44).

47. Dar să cercetăm cum argumentează filosoful că nu este vedere (όρασιν) mai presus de toate lucrările minţii. Mai întâi vom spune că lucrul acesta despre care vorbim ştim că este fără nume şi mai presus de nume. Deci dacă numim vedere, ştim că este mai presus de vedere. Iar dacă cineva vrea să-l numească înţelegere (νόησιν), de crede sau ştie prin experienţă că este mai presus şi de înţelegere, mărturiseşte întocmai ca noi. Aşadar, toate plăsmuirile şi vederile afirmate sau negate de acela le lăsăm la o parte ca deşarte şi ca neavând nicio legătură cu noi şi cu cuvântul de faţă. Că este însă o vedere mai presus de toată înţelegerea (όρασις ύπέρ πάσαν νόησιν), acela n-a înţeles, nici n-a crezut. Dar noi l-am ierta şi dacă n-ar înţelege, căci a înţelege ceea ce e mai presus de minte nu stă în puterea fiinţei noastre şi a strădiunţelor ei. Ba l-am primi cu îngăduinţă chiar dacă nu crede, ştiind, potrivit Apostolului, „că trebuie să ajutăm celui slab în credinţă” (Rom. 14, 1). Dar încercarea de a clătina pe cei ce cred şi de a îndrepta împotriva lor şi a adevărului scrieri de luptă şi silinţa de a sminti în tot felul nu numai pe cei mici (Matei 18, 6; Marcu 9, 42; Luca 17, 2), ci şi pe cei înaintaţi în virtute şi cuvioşie, cine ar putea-o răbda în tăcere, odată ce s-a hotărât să fie slujitor al adevărului?

Deci acela n-a înţeles şi n-a crezut că este o vedere şi o înţelegere mai presus de toată vederea şi înţelegerea, fiind mai presus de nume şi primind numiri ce rămân mult în urma ei. El îşi închipuie că ceea ce socotesc teologii mai presus de minte e teologie negativă, iar aceasta nu e mai presus de minte.

Căci se neagă, zice, cele cunoscute, dar nu cele necunoscute. Dar şi noi ştim că în teologia aceasta cele ce se neagă lui Dumnezeu le înţelege mintea. Deci nici această teologie nu depăşeşte lucrările minţii.

48. Dar despre vederea mai presus de minte n-am putea spune aceasta. Dacă mintea noastră n-ar putea să se depăşească pe sine însăşi, n-ar fi vedere şi înţelegere mai presus de lucrările minţii. Dar odată ce are această putere şi numai prin ea se uneşte propriu-zis cu Dumnezeu, trecând prin Dumnezeu această putere la lucrare în vremea rugăciunii[131], se poate afirma că este o vedere mai presus de toate lucrările minţii, vedere de care zicem că e mai presus de înţelegere. I-ar putea însă spune cineva acesteia şi nevedere, şi neştiinţă în sens de depăşire.

Deci ceea ce nu este mai mult înţelegere decât neînţelegere, cum va fi o parte din cunoştinţă, în general?[132] Şi cum va fi împărţită după speciile acesteia? Căci nici fiinţa n-a împărţit-o vreodată cineva dintre înţelepţi în corp, necorporalitate şi suprafiinţime; nici simţirea, în cele cinci simţuri şi în ceea ce e mai presus de simţire. Căci ceea ce e mai presus de fiinţă, cum ar fi sub fiinţă, şi ceea ce e mai presus de simţire nu-i o specie a simţirii, nici ceea ce e mai presus de cunoştinţă o specie a cunoştinţei. Iar că mintea are putere să se depăşească pe sine însăşi şi prin această putere să se unească cu cele mai înalte ca ea, o spune şi marele Dionisie foarte lămurit. Şi nu o spune numai aceasta, ci o şi arată aceasta creştinilor ca o învăţătură dintre cele mai trebuincioase. „Trebuie, zice, să se ştie că mintea noastră are, pe de o parte, puterea de a înţelege, prin care vede cele inteligibile, pe de altă parte, unirea care depăşeşte firea minţii şi prin care se leagă cu cele de dincolo de ea"[133]. Întrucât unirea aceasta depăşeşte firea minţii, ea este mai presus de toate lucrările minţii şi nu este cunoştinţă, în sens de depăşire; iar întrucât este o legătură a minţii cu Dumnezeu, e neasemănat mai înaltă decât puterea ce leagă mintea de cele create, adică de cunoştinţă[134].

---

[131] Mintea are puterea să se depăşească, dar numai prin Dumnezeu. Căci prin Dumnezeu această putere a ei trece din potenţă în act. Fiecare are puterea să cunoască altă persoană, dar numai când aceea i se deschide această putere trece în faptă.

[132] După ce a spus mai înainte că această cunoştinţă primită prin lumina dumnezeiască poate fi numită şi neştiinţă, ca una ce depăşeşte cunoştinţa, acum Sf. Grigorie adaugă că vederea aceea poate fi numită şi nevedere, în sens de depăşire a vederii, dar nu de lipsă a înţelegerii, vederii şi cunoştinţei. Căci în ea sunt date virtual toate cele aduse prin creare la înţelegerea şi vederea noastră. De aceea ea nu poate fi pusă sub categoria cunoştinţei, prin care se indică în general cunoştinţa făpturilor; dar nici nu poate fi socotită contrară cunoştinţei, înţelegerii şi vederii.

[133] *Despre numirile dumnezeieşti* 7, 1, P.G. 3, 864 C.

[134] Legătura dintre minte şi cele cunoscute de ea are în ea ceva propriu nu numai minţii, ci şi celor cunoscute de ea. Cu atât mai mult când ceea ce cunoaşte e o persoană. Deci în actul de cunoaştere a lui Dumnezeu, care e o legătură a minţii cu

49. Dar cum argumentează acesta că nu este vedere mai presus de toate lucrările minţii? „Fiindcă, zice, nu este nimic mai înalt decât teologia prin negaţie". Dar altceva este, o, scumpule, vederea, şi altceva teologia (cuvântarea despre Dumnezeu), întrucât nu este acelaşi lucru a grăi ceva despre Dumnezeu şi a dobândi şi a vedea pe Dumnezeu. Însă şi teologia negativă este cuvânt. Dar vederile sunt mai presus de cuvânt şi de raţionament. Aceasta a arătat-o cel ce a descoperit cele negrăite (2 Cor. 12, 4). Deci, întrucât şi teologia prin negaţie este cuvânt (şi raţionament), vederea mai presus de cuvânt şi de raţionament este mai presus şi de ea. Deci văzătorii celor mai presus de cuvânt şi de raţionament o întrec şi pe aceasta nu prin cuvânt, ci prin faptă, prin adevăr şi prin harul lui Dumnezeu şi al Duhului care toate le poate şi care ne dă nouă să vedem „cele ce ochiul nu le-a văzut şi urechea nu le-a auzit" (1 Cor. 2, 9).

50. Dar acela neînţelegând acestea nici măcar cât de puţin, îşi închipuie că Dionisie mărturiseşte întocmai ca el când zice: „Tot cel ce se învredniceşte să cunoască şi să vadă pe Dumnezeu ajunge în întunericul dumnezeiesc, chiar prin faptul că nu vede şi nu cunoaşte fiind ridicat cu adevărat la ceea ce e mai presus de vedere şi de cunoştinţă"[135].

Iar în altă parte: „Numai acelora le e cu putinţă să pătrundă în întunericul unde este cu adevărat Cel ce e dincolo de toate, care au depăşit toate, şi cele curate, şi toate treptele sfintelor înălţimi, şi toate luminile dumnezeieşti"[136]. „Dacă intră deci cineva în acest întuneric, zice filosoful, o face prin negarea tuturor celor ce sunt. Deci cea mai desăvârşită vedere (ἡ τελειοτάτη θεωρία) este întunericul acesta sau teologia prin negaţie. Căci nimic nu este dincolo de a nu cunoaşte nimic. Deci şi lumina aceea de care grăiţi voi, orice ar fi ea, trebuie să o părăsiţi, ca să vă suiţi la teologia şi vederea (θεωρίαν) prin negaţie"[137].

Dar noi numim lumina harului aceea despre care zice şi marele Dionisie

---

Dumnezeu, este şi ceva din Dumnezeu. În felul acesta, legătura minţii cu Dumnezeu depăşeşte şi covârşeşte ca putere legătura minţii cu cele create. Căci din Dumnezeu există mintea şi puterea de a înţelege.

[135] *Epistola* V, P.G. 3, 1073 A.

[136] *Despre teologia mistică,* 1, 3, P.G. 3, 1000 C.

[137] Varlaam nu cunoaşte ceva mai înalt decât teologia negativă, care lasă mintea în faţa unui gol, care nu o uneşte cu Dumnezeu. E o teologie prin care raţiunea pune între ea şi Dumnezeu o prăpastie pe care nici ea, nici Dumnezeu nu o poate umple. Din această mentalitate se explică doctrina catolică despre caracterul creat al harului. Omul rămâne chiar în starea de har închis în limitele creaturităţii sale. De aceea nu se vorbeşte în teologia catolică despre îndumnezeirea creaturii. Nici măcar când e vorba de Maica Domnului, atât de lăudată în teologia şi pietatea catolică, nu se vorbeşte despre o îndumnezeire a ei. Ea rămâne vârful creaţiei ca frumuseţe morală, dar şi ea e despărţită de Dumnezeu printr-o prăpastie de neumplut. De aceea, în catolicism, Biserica, închisă în ordinea creatului, are şi ea nevoie de un locţiitor al lui Hristos.

că „înconjoară totdeauna, în veci și neîntrerupt, pe sfinți, în petrecerea veacului viitor, ca și pe ucenici la atotdumnezeiasca Schimbare la față”[138]. De ce atâta silință meșteșugită de a ne desface de ceea ce ne va lumina veșnic și vom vedea neîncetat atunci, și aceasta nu numai cu simțurile, ci și cu mintea, sau mai vârtos mai presus și decât acestea, duhovnicește și dumnezeiește, cum am arătat adeseori și pe larg? De ce atâta meșteșugire și osteneală de a ne desface de Cel mai înalt ca noi, de Cel ce ne unește pe vecie cu cele mai înalte decât mintea și ne dă să vedem cele mai presus de noi? Căci precum mintea unită în chip negrăit cu simțirea vede cele supuse simțurilor și precum simțirea își înfățișează simbolic și sensibil cele inteligibile (cunoscute cu mintea) odată ajunsă la perceperea lor prin unirea ei cu mintea, așa și acestea amândouă (simțirea și mintea), unite cu Duhul, vor vedea lumina nevăzută în chip duhovnicesc, mai bine zis vor conviețui, odată îndumnezeite, veșnic împreună cu ea.

Deci pentru ce atâta silință meșteșugită de a ne face să părăsim lumina care ne va înconjura atunci veșnic, ca să ne bucurăm de vederea (θεωρία) socotită de tine atotdesăvârșită? Iar dacă acum putem părăsi și depăși acea lumină, dar atunci nu, veacul de acum e mai înalt decât cel viitor și cu dreptate sunt împătimiți de veacul de acum cei ce se războiesc împotriva luminii celei veșnice și adevărate[139].

51. Dar, oare, marele Dionisie conglăsuiește cu ei? Cum ar face-o cel ce a lăudat această lumină mai mult decât toți? Căci am arătat pe larg în Cuvintele scrise de noi mai înainte despre lumina și luminarea dumnezeiască, cum cel ce se împotrivește mai mult ca toți dușmanilor marii lumini este luminătorul cel mai strălucitor al lumii, din Areopag. Dar revenind și acum, să vedem cuvintele lui, la care se referă acesta. Scriind acesta slujitorului Dorotei, zice: „Întunericul dumnezeiesc este lumină neapropiată, pentru revărsarea covârșitoare de lumină mai presus de ființă. În acesta ajunge tot cel ce se învrednicește să cunoască și să vadă pe Dumnezeu, chiar prin faptul de a nu vedea și de a nu cunoaște fiind ridicat în ceea ce e mai presus de vedere și de cunoștință, cunoscând tocmai aceea că este dincolo de toate cele cunoscute cu simțurile și cu mintea (sensibile și inteligibile)”[140].

Deci, aici zice de același lucru că e și întuneric, și lumină, aici că și vede, și nu vede, aici că și cunoaște, și nu cunoaște. Cum e atunci întuneric această lumină? „Pentru revărsarea covârșitoare de lumină”, zice. Deci în sens propriu

---

[138] *Despre numirile dumnezeiești* 4, P.G. 3, 576 D.

[139] Dacă cea mai înaltă cunoaștere a lui Dumnezeu e cea a teologiei raționale negative, iar vederea luminii dumnezeiești e ceva inferior ei, atunci vederea acestei lumini în veacul viitor ne va situa pe o treaptă inferioară celei de acum, când trăim sub regimul teologiei negative, care e cea mai înaltă, după Varlaam.

[140] *Epistola V*, P.G. 3, 1073 A.

e lumină; întuneric e în sens de depășire (καθ’ ὑπεροχήν), întrucât nu poate fi văzută de cei ce încearcă să se apropie de ea și să o vadă prin lucrările simţurilor sau ale minţii.

52. Iar fiindcă în Cel neapropiat ajunge tot cel ce se învredniceşte să cunoască şi să vadă pe Dumnezeu, cine este cel ce se învredniceşte să se apropie de Cel neapropiat şi să vadă pe Cel nevăzut? Oare tot cinstitorul de Dumnezeu? Dar numai lui Moise şi celor ca el le-a fost dat să ajungă în întunericul dumnezeiesc. Teologia prin negaţie însă este a fiecărui cinstitor de Dumnezeu. Iar acum, după venirea Domnului în trup, este și a fiecărui om, cum s-a arătat mai înainte. Deci lumina aceasta (în sens propriu) și întunericul acesta dumnezeiesc (în sens de depășire) e altceva decât teologia prin negație şi o depăşeşte pe aceasta în chip neasemănat; să zicem atât cât depăşeşte Moise în vederea lui Dumnezeu pe cei mulţi[141].

Dar, zice, cel ajuns în lumina aceasta vede şi nu vede. Cum văzând, nu vede? Pentru că vede, zice, mai presus de vedere. Deci în sens propriu cunoaşte şi vede. Nu vede în sens de depășire (ὑπεροχικῶς), nevăzând prin nicio lucrare a minţii şi a simţurilor. Prin însuşi faptul că nu vede şi nu cunoaște, adică prin însuși faptul că a depășit toată lucrarea cunoscătoare, e ridicat în ceea ce e mai presus de vedere şi de cunoaştere. Cu alte cuvinte, el vede şi lucrează în chip mai înalt decât omeneşte, ca unul ce a ajuns mai înalt decât omul şi dumnezeu prin har şi este unit cu Dumnezeu şi prin Dumnezeu vede pe Dumnezeu.

53. Deci, cei ce propovăduiesc numai o contemplare (θεωρίαν) prin negaţie şi dincolo de aceasta nu mai admit o lucrare sau vedere (ὅρασιν), iar de această contemplare zic că face parte din cunoştinţa generală şi nu recunosc nicio vedere mai înaltă decât cunoştinţa, iar pe de altă parte zic că cei ce ajung prin negaţie la această contemplare, după ei atotdesăvârşită, nu văd şi nu cunosc nimic în sens propriu, se arată ca unii ce admit mai degrabă o lipsă de cunoştinţă şi de vedere[142]. Prin urmare, au uitat de ei înșiși, declarând această adevărată neştiinţă în sens de lipsă (a cunoașterii) mai înaltă decât toată cunoştinţa şi mândrindu-se că nu ştiu nimic în sensul de lipsă (a cunoaşterii). Astfel, cei ce nu cred celei mai mari lumini cad şi din lumina cunoştinţei[143].

---

[141] Întunericul în care a intrat Moise fiind una cu lumina cea mai presus de toată înțelegerea e superior și el întunericului teologiei negative raționale.

[142] Cei ce pun pe treapta cea mai înaltă teologia prin negaţie socotesc că cea mai înaltă cunoaştere este recunoaşterea lipsei oricărei cunoaşteri, cunoaşterea vidului absolut. Refuzând astfel apofatismul luminii, ca superior teologiei negative, contestă de fapt şi cunoaşterea raţională. Palama se dovedeşte în aceste rânduri un mare dialectician.

[143] Numai în lumina cea mare care ne vine din Persoana dumnezeiască are un sens şi cunoştinţa, sau așa-zisa lumină a cunoştinţei.

Şi, de fapt, dacă vederea (θεωρία) prin negaţie şi întunericul dumnezeiesc sunt unul şi acelaşi lucru, iar această vedere înseamnă propriu-zis o lipsă a vederii, potrivit cu cei ce zic că dincolo de ea nu mai este vreo vedere dumnezeiască, atunci şi acest întuneric dumnezeiesc este un întuneric propriu-zis, un întuneric al lipsei, care pe cei ce petrec în el îi face nebuni. Şi, de fapt, îi face cu adevărat astfel pe cei ce susţin unele ca acestea.

Aceştia îndrăznesc să spună că pătrund în întunericul mai presus de lumină prin teologia negativă înainte de a se fi lepădat de maica lor egipteancă, cu nume mincinos şi stearpă, prin care zic Părinţii că trebuie înţeleasă cultura din afară[144]; înainte de a cunoaşte curat că vieţuim între două rânduri de adversari şi că trebuie să se alieze cu cei mai buni; înainte ca, prin aceştia, ei să dea asalt asupra celor răi şi pe unii din aceştia să-i surpe, să-i ucidă şi să-i ciuruiască, iar de alţii să fugă (e vorba adică de toate acelea dintre patimile rele care, având o legătură familiară cu noi, ne stăpânesc la început mai tare ca nişte pricini şi ca nişte prezenţe împreună-lucrătoare); înainte de a lepăda obişnuinţa cea rea a celor ce scot din puţurile creaţiunii înţelepciunea lui Dumnezeu, adică a înţelepţilor elinilor; înainte de a locui împreună cu cei ce vieţuiesc în pace unii cu alţii şi nu susţin păreri deosebite sau contrarii, adică cu cei înţelepţi în cele duhovniceşti; înainte de a-şi supraveghea prin retragere şi linişte oile lor, adică gândurile lor; înainte de a se sui la munte, adică în vârful sufletului; înainte de a căuta de departe la lumina cea nouă; înainte de a se apropia, înainte de a auzi şi de a lepăda încălţămintea picioarelor, dat fiind că nu e îngăduit de a atinge pământul sfânt (Ieş. 3, 5) prin alipirea de morţi şi de cei ce nu sunt cu adevărat mijlocitori; înainte de a preschimba dreapta făcând-o engolpion (Ieş. 4, 6), adică de a se scufunda mintea în sine; înainte de a fi surpat deplin stăpânirea tiranului prin toiagul care toate le poate, adică prin credinţă, şi de a fi trecut cu picioarele peste apa cea sărată a vieţii; înainte de a fi făcut firea noastră amară şi înăsprită în izvor de bucurie mai presus de fire prin rugăciune şi fapte plăcute lui Dumnezeu; înainte de a fi gustat din hrana ce curge de sus şi de a nu mai fugi de vrăjmaşi, ci de a voi mai bine şi de a putea să-i izgonească pe toţi; înainte ca, pregătiţi prin toate acestea în chip desăvârşit, să ajungă la sâmbăta nelucrării relelor şi să audă şi să depăşească trâmbiţele cu multe sunete şi să vadă pe rând alte lumini cu bogată revărsare – iar acestea sunt slava lui Dumnezeu vestită prin făpturile de multe feluri, apoi propovăduirea prin proroci, apostoli şi părinţi, şi toate învăţăturile despre cele dumnezeieşti; înainte de a împlini toate acestea şi de a ajunge cu fruntaşii care s-au dedicat lui Dumnezeu pe vârful treptelor dumnezeieşti şi a vedea locul lui

[144]. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa lui Moise,* P.G. 44, 329 BC; în PSB, vol. 29, p. 40. Tot pasajul care urmează se resimte de conţinutul acestei opere a Sf. Grigorie de Nyssa. Nu se poate ajunge la vederea luminii lui Dumnezeu fără o purificare, cum se poate ajunge prin speculaţii la formulările teologiei negative raţionale.

Dumnezeu, apoi de a se uni în chip neînţeles cu Dumnezeu Însuşi, desfăcuţi de toate acestea.

Noi însă, cercetând teologia negativă, cât a fost de trebuinţă, în Cuvintele de mai înainte despre lumină, am arătat că ea este chip al vederii (θεωρίας) aceleia fără formă şi împlinite, de care se bucură mintea mai presus de minte în Duhul Sfânt, dar nu e ea însăşi acea lumină. De aceea, toţi cei ce s-au învrednicit prin credinţă să primească taina (mântuirii) pot să laude pe Dumnezeu prin negaţie; dar nu se pot şi uni cu El şi nu-L pot vedea prin lumină, decât numai dacă vor primi, prin plinirea poruncilor, puterea mai presus de fire a vederii[145].

54. „Dar cei ce pătrund în întunericul tainic trebuie să părăsească, după Dionisie din Areopag, toate luminile dumnezeieşti", zice acesta. „Aşadar şi însăşi lumina dumnezeiască, dacă peste tot există ceea ce spuneţi, trebuie lăsată jos. Iar aceasta se constată prin faptul de a nu mai vedea nicidecum nimic; aceasta este întunericul acela tainic".

Ce spuneţi! În felul acesta număraţi între alte multe lumina aceea care se înveşniceşte cu sfinţii, slava firii dumnezeieşti, frumuseţea veacului viitor şi statornic, Împărăţia fără de început şi fără de sfârşit a lui Dumnezeu. Căci Însuşi Cel ce a strălucit în ea pe munte a numit aşa lumina aceasta. Dar ce zice chiar dumnezeiescul Dionisie? El zice în Teologia mistică lămurit: „Cauza cea una a tuturor se află mai presus de toate şi se arată descoperit numai celor ce au străbătut şi toate cele sfinte şi curate"[146].

Dacă se arată acelora, şi aceasta în chip descoperit, cum nu se arată nicidecum? Iar dacă această arătare este teologia prin negaţie, şi aceasta e singura necuprindere cunoscută, cum afirmaţi voi, iar această teologie o folosesc şi elinii, cum o spuneţi şi aceasta chiar voi, atunci şi ei au depăşit toată curăţia şi însăşi lumina dumnezeiască, ipostasul bunătăţilor viitoare[147]. Vai! Cunoştinţa înţelepţilor înnebuniţi nu numai cuprinde, după tine, dar şi depăşeşte făgăduinţele bunătăţilor viitoare.

Dar aşa ceva nu ar spune niciodată Dionisie, grăitorul înţelepciunii lui

---

[145] Cei ce admit simplu prin credinţă taina mântuirii în Hristos pot să laude pe Dumnezeu. Dar la vederea luminii neînţelese nu pot ajunge decât prin primirea puterii de percepere de la Dumnezeu, după împlinirea poruncilor. Căci cuvintele de negare a oricărei însuşiri a lui Dumnezeu exprimă numai mărirea Lui, cunoscută din taina întrupării şi a mântuirii. Ele sunt însă numai un chip al luminii neînţelese a luminii Lui, nu însăşi realitatea trăită a acesteia.

[146] P.G. 3, 1000 c.

[147] Dacă teologia negativă e folosită şi de filosofii elini, iar prin ea nu cugetă decât necuprinderea lui Dumnezeu, nu şi taina Persoanei sau Persoanelor supreme, dar ea e superioară vederii luminii Treimii personale şi atotiubitoare care va învălui pe sfinţi în viaţa viitoare, atunci elinii, care neagă Treimea, au mai mult decât vor avea sfinţii în viaţa viitoare.

Dumnezeu. Căci el a înşirat îndată, în continuare, luminile dumnezeieşti, sunetele cereşti şi vârfurile tuturor celor sfinte, care trebuie părăsite. Ele sunt curăţirile lui Moise înainte de poalele muntelui Horeb, sunetele ce l-au întâmpinat după poalele muntelui, vederile anticipate ale luminilor, despărţirea de cele multe. Iar vederea de după toate acestea nu e vederea lui Dumnezeu, ci a locului în care şedea. Aceasta înseamnă că tot ce se vede prin lucrarea simţurilor sau a minţii sunt oarecare presupuse raţiuni ale celor ce se află sub Cel ce e mai presus de toate şi prin care nu numai El Însuşi, ci şi prezenţa Lui se arată mai presus de toată cugetarea. Aşadar, vederea locului aceluia depăşeşte şi teologia prin negaţie sau o arată pe aceasta însăşi.

În cazul din urmă, dacă urcarea lui Moise ar fi fost numai până la vederea acestui loc, ar fi dogmatizat drept din acestea că nu este nicio vedere mai presus de teologia prin negaţie. Însă, dat fiind că se desprinde şi de vederea acestui loc şi pătrunde în întunericul cu adevărat tainic, prin încetarea oricărei lucrări cunoscătoare, în sens de depăşire, „unindu-se pe o treaptă mai înaltă cu Cel necunoscut şi văzându-L şi cunoscându-L pe Acesta mai presus de minte”[148], cum vor închide vederea din întunericul dumnezeiesc numai în marginile teologiei şi contemplării (θεωρία) prin negaţie? Căci aceasta a privit-o şi înainte de a intra în întunericul mai presus de lumină (supraluminos = ὑπέρφωτον γνόφον), prin locul acela[149]. Deci este vădit că altceva e unirea şi vederea în întuneric; ea e cu mult mai înaltă decât o asemenea teologie prin negaţie.

55. Dar de ce să înfăţişăm prin cuvinte şi să nu arătăm cu lucrul adevărul sigur al celor spuse de noi? Oare Moise, desprinzându-se de toate lucrurile şi cugetările văzute şi care văd[150] şi depăşind vederea locului şi pătrunzând în întuneric, n-a văzut în el nimic? Dar a văzut cortul nematerial, „pe care l-a

---

[148] După Palama, care redă tradiţia Părinţilor răsăriteni, sunt trei etape ale urcuşului în cunoaşterea lui Dumnezeu: cunoaşterea raţiunilor dumnezeieşti ale făpturilor, cunoaşterea lui Dumnezeu prin negarea lor şi vederea lui Dumnezeu în întunericul mai presus de lumină. A doua, teologia prin negaţie, e numai locul lui Dumnezeu. Prezenţa însăşi a lui Dumnezeu e mai presus decât aceasta. Prima şi a doua treaptă de cunoaştere au o oarecare lumină în ele, căci nu sunt cu totul neînţelese. A treia e un întuneric mai presus de aceste lumini, dar în acelaşi timp un întuneric supraluminos, deoarece, pe de o parte, această lumină e mai neînţeleasă decât primele două trepte ale cunoaşterii, pe de alta, în ea e o cunoaştere mai bogată, mai adâncă, mai nemijlocită a prezenţei lui Dumnezeu.

[149] În orice caz, Moise a depăşit şi teologia negativă, sau locul lui Dumnezeu, ca să ajungă la prezenţa Lui supraluminoasă, care se află într-un întuneric supraluminos.

[150] Dar mai înainte de a fi ajuns la locul lui Dumnezeu, sau la teologia negativă, a trebuie să se desprindă de toate lucrurile şi persoanele, ca să nu mai vadă şi să nu mai fie văzut. Căci chiar şi faptul de a fi văzut îl tulbură. Se desprinde şi de cugetările prin care vede.

arătat celor de jos prin imitaţie materială”[151]. Iar acest cort, după cuvintele sfinţilor, este Hristos, puterea şi înţelepciunea de sine ipostatică a lui Dumnezeu (1 Cor. 1, 24)[152], care, fiind nematerială şi necreată prin firea ei, a arătat de mai înainte prin cortul mozaic că va primi odată o alcătuire văzută şi va veni în chip şi fiinţă Cuvântul cel mai presus de fiinţă şi fără chip, Cortul care e mai presus şi mai înainte de toate şi le cuprinde pe toate; Cortul în care s-au creat şi se susţin toate cele văzute şi nevăzute; Cortul care, luând trup, îl va pune pe acesta pentru noi; şi care, fiind Arhiereu înainte de veci, pe urmă se va folosi de Sine ca de un templu pentru noi[153]. De aceea Moise, ajuns în întunericul dumnezeiesc, nu a văzut numai cortul nematerial, pe care l-a înfăţişat prin materie, ci însuşi izvorul dumnezeiesc al ierarhiei şi cele ce ţin de ea, cărora le-a dat chip material de multe feluri în preoţia Legii.

Aşadar, cortul şi cele ce ţin de cort, preoţia şi cele ce ţin de preoţie sunt simboluri sensibile şi perdele ale vederilor lui Moise din întunericul dumnezeiesc. Dar acele vederi înseşi nu erau simboluri. „Căci celor ce au străbătut şi cele sfinte şi curate toate, şi pătrund în întunericul tainic, li se arată acelea descoperite”[154]. Cum ar putea fi însă simboluri cele ce se arată dezvăluite de orice acoperământ?

De aceea şi tălmăcitorul „teologiei mistice” zice la începutul ei: „Treime mai presus de fiinţă, îndreaptă-ne spre vârful cel mai înalt al celor tainice, unde se află ascunse tainele simple, dezlegate de toate şi neschimbăcioase ale teologiei, în întunericul cel mai presus de lumină”[155]. Mai poate zice deci cineva că în întunericul dumnezeiesc şi dincolo de teologia prin negaţie nu se mai arată nicio vedere mai înaltă? Sau că toate vederile sfinţilor sunt simbolice? Şi, fiind simbolice, se arată uneori, dar nu există niciodată? Dar Moise a văzut cele ce le-a văzut vreme de patruzeci de zile şi tot atâtea nopţi, după Grigorie al Nyssei, „împărtăşindu-se sub întuneric de viaţa cea veşnică”[156]. Vederile acelea erau fără formă. Dar atunci cum sunt simbolice[157]?

---

[151] Sf. Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise,* P.G. 44, 380 A; în rom., PSB, vol. *cit.,* p. 76.

[152] *Ibidem,* col. 381; în PSB, vol. *cit.,* p. 77.

[153] Dumnezeu Cuvântul e Subiectul suprem care cuprinde în Sine prin gândire şi iubire toate, prin Care s-au creat toate şi în Care se susţin după creaţie şi se vor aduna la sfârşit în mod deplin toate. Iar cuprinzându-se în El, ca într-un locaş bisericesc şi sfânt, se sfinţesc ele înseşi. Dar Biserica aceasta, fiind în acelaşi timp Subiect, săvârşeşte prin lucrarea Sa această sfinţire. Ca atare, Hristos e şi Biserică, şi Arhiereu. E Biserica şi Arhiereul prin excelenţă şi dinainte de veci.

[154] *Despre teologia mistică* I, 3, P.G. 3, 1001 A.

[155] *Ibidem,* 1, P.G. 3, 997 AB.

[156] *Despre Viaţa lui Moise* 1, P.G. 44, 321 A; în PSB, vol. *cit.,* p. 35. Faţă de afirmaţia lui Varlaam că lumina văzută de sfinţi nu are consistenţă, ci e o nălucire care acum se arată, acum dispare, Sf. Grigorie Palama, bazându-se pe Sf. Grigorie de Nyssa, arată

Apoi ele se vedeau în întuneric. Şi toate cele din întuneric erau „simple, dezlegate de toate şi neschimbăcioase”. Dar care dintre simbolurile propriu-zise, care sunt împărţite şi sensibile, nu e schimbăcios, nu e compus şi nu e legat de lucrurile create?[158]

56. Iar fiindcă le vedea, cele ce-i stăteau în faţă erau văzute. Deci cele văzute erau sau lumină sau se aflau în altă lumină. Dar toate cele de acolo erau simple. Aşadar, toate acelea erau lumină. Fiindcă le vedea însă după ce se depăşise pe sine însuşi şi ajunsese în întuneric, nu vedea nici prin simţuri, nici cu mintea. Deci acea lumină este de sine văzătoare şi se ascunde, în acelaşi sens de depăşire, de cei care nu au devenit fără ochi[159]. Căci cum s-ar vedea în oarecare chip prin lucrarea minţii ceea ce se vede şi se înţelege ea însăşi pe sine (τὸ αυτοπτικὸν καί αυτονόητον)? Dar când mintea s-a ridicat peste toată lucrarea mintală şi se află fără ochi, în sens de depăşire, se umple de o strălucire mai presus de toată frumuseţea, ajunsă în harul lui Dumnezeu, şi prin unirea mai presus de minte având tainic şi văzând însăşi lumina care prin sine se vede pe sine. Dar cum? Nu mai este Dumnezeirea ascunsă?, ar putea întreba cineva. Nicidecum. Dumnezeirea nu iese din ascunzimea Sa, dar Se dăruieşte pe Sine şi altora, ascunzându-i şi pe ei sub întunericul

---

consistenţa luminii şi prin durata ei. Căci Moise a privit-o patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi.

[157] Un simbol, pe lângă faptul că e sensibil, trebuie să aibă şi o formă ca să poată exprima un aspect al vieţii dumnezeieşti sau spirituale. Dar viaţa aceea însăşi e fără formă exterioară, deşi are o structură interioară. Aspectele variate ale structurii ei interioare se trăiesc concentrat şi în intensitate, nu în varietatea de forme exterioare. Lumina dumnezeiască, ca realitate spirituală, e deci şi ea fără formă. Ea se trăieşte în intensitate ca ambianţă spirituală a Persoanelor dumnezeieşti, nu se vede ca formă, deşi în ea se simt structurile Persoanelor supreme.

[158] Chiar simplitatea luminii dumnezeieşti văzute arată că ea se trăieşte în intensitate, nu în orizontalitatea juxtapusă sau în succesiunea schimbăcioasă a formelor. E intensitatea unitară, dar complexă a Persoanei sau a Persoanelor dumnezeieşti unite prin fiinţă.

[159] Dacă ochii şi mintea nu văd prin puterea lor naturală, înseamnă că lumina însăşi se vede pe sine. Lumina este de sine văzătoare. Aceasta arată că e lumina văzătoare a Persoanei lui Hristos, Care se întipăreşte ca Subiect văzător în subiectul văzător al credinciosului, făcându-i proprie vederea Lui. Ea se ascunde de ochii celui ce o vede, în sens de depăşire, adică îi face să nu vadă prin ei înşişi; sau să vadă ceea ce nu pot vedea prin ei înşişi. De altfel, într-un fel oarecare de sine văzătoare e şi lumina fizică ce ne umple ochii şi se face proprie lor, ca să vadă prin ea ceea ce n-ar putea vedea fără ea. Deosebirea este că în cazul luminii lui Hristos vede Persoana însăşi prin acea lumină. Lucrul acesta de asemenea se întâmplă în parte în relaţiile persoanelor umane. Poate în aceste cazuri ale vieţii naturale avem nişte chipuri ale faptului că numai prin lumina lui Hristos sau prin El Însuşi vedem lumina Lui sau Îl vedem pe El.

dumnezeiesc[160]. Căci, precum este scris, Moise, ajuns singur în acel întuneric, nu se mai vedea (Ieş. 24, 18).

Iar ceea ce e şi mai mult e că, ridicându-l pe el mai presus de sine şi desfăcându-l în chip tainic de sine şi aşezându-l mai presus de toată lucrarea simţurilor şi a minţii, l-a ascuns pe el de sine însuşi – o, minune! – ca şi pe dumnezeiescul Pavel[161]. Astfel, văzând, ei nu ştiau, ci se întrebau ce este aceea ce vedeau[162]. Şi, iarăşi, ceea ce depăşeşte orice covârşire a uimirii este că şi în arătarea aceasta negrăită şi mai presus de fire Acela rămâne ascuns. Şi celor dezlegaţi şi ascunşi de toate nu li-i acoperă numai pe ceilalţi toţi, ci şi pe ei înşişi[163]. Iar dovada acestei ascunzimi mai presus de cunoaştere este dorinţa şi

---

[160] E de remarcat acest răspuns ingenios. Ca în toată dezvoltarea aceasta, şi aici se resimte influenţa Sf. Grigorie de Nyssa, din *Viaţa lui Moise*. Dumnezeu nu iese din ascunzimea Sa, căci nu se raţionalizează la nivelul nostru, nu Se face înţeles în sens banal, obişnuit. Ci ridică în întunericul depăşitor al existenţei Sale pline de taină şi grea de plenitudine pe cel înduhovnicit. Acesta cunoaşte sau înţelege acum neînţelesul ca atare sau ceea ce-i mai presus de înţelegerea obişnuită. El se află în întunericul neînţeles sau mai presus de înţelegere al luminii supraevidente. Acela are acum în el ceva ce-l face pe el însuşi neînţeles de ceilalţi, ascuns în întunericul tainei care îl depăşeşte, întuneric care e în acelaşi timp supraluminos.

[161] Ba chiar sie însuşi îşi apare neînţeles, ascuns în întunericul depăşitor al tainei, întuneric supraluminos. Cu cât se reduce omul pe sine mai mult la procese biologice, cu atât îşi apare mai înţeles, dar în acelaşi timp nu înţelege nimic din ceea ce este de fapt. Există un întuneric cu pretenţia de perfectă cunoaştere (întunericul care reduce realitatea la banal) şi există un întuneric al adâncurilor nesfârşit de bogate şi de complexe, care tocmai prin necunoaşterea lui oferă o lumină covârşitoare şi o rezervă de nesfârşită înaintare în el. Cu cât ne cunoaştem pe noi înşine în mod real mai mult, cu atât ne apărem nouă înşine mai neînţeleşi, mai plini de taină, mai ascunşi nouă înşine; sau invers, cu cât ne apărem nouă înşine mai neînţeleşi, cu atât ne cunoaştem mai bine. Dar aceste adâncuri nesfârşite ale noastre ni se descoperă nouă când trăim în infinitul dumnezeiesc.

[162] Moise şi Pavel îşi erau lor înşişi atât de ascunşi în taină, atât de neînţeleşi în vederea ce-o aveau, că nu ştiau cine şi ce este cel ce vede şi ce se vede prin ei. Îşi dădeau doar seama că nu ei sunt cei ce văd, căci ceea ce vedeau şi puterea de a vedea aceea depăşea puterea lor de vedere. Dar paradoxul e că vederea se săvârşea prin ei, deci din acest punct de vedere se bucurau ei înşişi de beneficiul vederii. Un subiect străin, care-l depăşea pe al lor în chip nesfârşit, lucra în subiectul lor sau îi dădea acestuia puterea să vadă. Subiectul lor era încadrat într-un subiect străin, nesfârşit superior, dar care nu anula existenţa subiectului propriu. Căci beneficiau de vederea aceea ca de vederea lor şi se puteau minuna de o vedere care, nefiind a lor, se făcea a lor.

[163] Deşi în vederea aceasta cauza care le-o produce rămâne ascunsă, cei ce-o văd îşi dau seama că ea e o Persoană, e Persoana dumnezeiască sau supremă, e Acela (εκείνος). Acela e şi Cel ce vede în ei, nu o putere impersonală. De fapt, dacă numai o

cererea și urcarea lui Moise la o vedere mai clară. Dar și înaintarea necontenită a îngerilor şi a sfinţilor în veacul cel nesfârşit la vederi tot mai clare. Deci şi văzând, chiar prin vedere cunosc că lumina aceea este mai presus de vedere. Cu cât mai mult nu cunosc deci pe Dumnezeu, Care Se arată din ei?

Căci şi ochiul nostru, aţintindu-se la discul soarelui şi văzându-l, îl cunoaște că e mai presus de vedere.

57. Dar nimeni să nu se lipească de această pildă care nu e cu totul potrivită. Numai atât să înţeleagă, că cei ce văd lumina dumnezeiască întru descoperire cunosc ascunzimea covârşitoare nu mai puţin, ci cu mult mai mult decât noi, care, încercând să privim necuprinsul firii dumnezeieşti prin simboluri, sau prin înţelesurile lor, sau prin negaţiune, cunoaştem că e necuprins.

Căci ştie şi orbul, auzind şi crezând, că strălucirea soarelui întrece măsura ochilor sensibili; dar nu ca cel ce vede[164]. Iar când soarele e sub pământ, pot să-l vadă cu mintea nu numai cei ce au experienţa unei vederi sănătoase, ci şi oricare dintre cei ce sunt lipsiţi de ochi, dar ascultă de cei care văd. Și nu numai atât, dar cel fără ochi poate să ştie şi aceea că discul soarelui are o strălucire mai presus de vedere; dar să se împărtăşească şi să aibă acea lumină este cu neputinţă[165].

---

putere impersonală ar fi aceea care vede în ei, ea ar deveni a lor, căci numai ei ar fi subiecte, şi numai subiectul e conştient că vede. Numai prin faptul că ceea ce vede în ei e o persoană, şi anume Persoana supremă, care poate vedea ceea ce nu pot vedea ei, ea dăruindu-le vederea Ei, rămâne totodată Subiect al ei, care respectă caracterul lor de subiecte. Căci un subiect atrăgând pe celălalt în unirea cu el nu-l anulează. Subiectul care dăruieşte, imprimându-se în celălalt, îl şi ajută pe celălalt să înţeleagă ceea ce i-a dăruit sau măcar iubirea lui manifestată prin acel dar.

[164] Conştiinţa că ceea ce se arată ca lumină şi se vede ca atare prin cei ce o văd este o persoană superioară, care chiar ca persoană este izvor nesecat de lumină, deci cu atât mai mult ca Persoană dumnezeiască, o au cei ce beneficiază de vedere din faptul că doresc mereu să vadă mai mult şi urcă la o vedere tot mai sporită. (Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa lui Moise* 2; P.G. 44, 376 D-377 A; în PSB, vol. *cit.,* p. 91). Dar chiar în conţinutul luminii arătate se vede izvorul ei ca Persoană, aşa cum în lumina ce ne-o comunică un altul, vedem şi simţim că ea e a unei persoane specificate. Prin lumină sunt pus în relaţie cu persoana ce mi-o comunică. Iar persoana îmi face vădită prin lumina ce mi-o comunică un indefinit cu mult mai complex şi mai adânc decât acel pe care i-l bănuiesc în absenţa ei. Aşa şi necuprinsul dumnezeiesc îl trăiesc cu mult mai concret, mai bogat, mai adânc în lumina prin care mi se comunică, decât prin golul teologiei negative.

[165] Necuprinsul dumnezeiesc e cunoscut şi în momentele de teologhisire negativă raţională, aşa cum e văzut cu mintea soarele şi când nu se vede. E cunoscut nu numai de cei ce l-au văzut mai înainte, ci şi de cei ce nu l-au văzut niciodată. Dar cei dintâi îl cunosc pe baza experienţei vederii, pe când cei din urmă prin ascultare de aceia. Deci nu numai prin simpla teologhisire raţională. Chiar aceasta are nevoie de credinţă.

Tot astfel, deci, a vedea pe Dumnezeu cu mintea și a-L cunoaște mai presus de minte prin negație se poate întâmpla și celor ce au experiat pentru scurt timp vederea Lui, ca și celor ce nu și-au ridicat spre El ochiul acela mai presus de minte al unirii, dar ascultă de cei ce și l-au ridicat. Dar vederea celor din urmă nu e unire. Iar cel ce nu crede celor ce văd prin unirea cea mai presus de minte poate și el să-L socotească pe Dumnezeu mai presus de minte, dar numai mai presus de puterile sale mintale[166]. Însă cel care a rupt din sufletul său toată legătura cu cele de jos și s-a dezlegat de toate prin păzirea poruncilor și prin nepătimirea ce-i vine din aceasta, apoi s-a ridicat peste toată lucrarea cunoscătoare prin rugăciunea stăruitoare, curată și nematerială, și acolo, printr-o unire necunoscută, în sens de depășire, e învăluit într-o strălucire neapropiată, acela singur, devenit lumină și îndumnezeit prin lumină și văzând lumină, cunoaște în vederea și în împărtășirea de această lumină și ceea ce e mai presus de lumină și neînțeles din Dumnezeu. Acela socotește pe Dumnezeu nu numai mai presus de puterea înțelegătoare omenească a minții – căci sunt și multe dintre cele create mai presus de ea, ci mai presus și de vederea aceea atotsupranaturală, singura prin care se unește mintea cu cele ce sunt dincolo de cele ale celor inteligibile, „într-o unire dumnezeiască a minților mai presus de ceruri”[167].

---

[166] Continuând ideea, Sf. Grigorie Palama declară că există o cunoaștere a lui Dumnezeu cu mintea, care e cea a teologiei afirmative, din făpturi; și este una mai presus de minte, prin negarea tuturor. În sfârșit, există o a treia, superioară primelor două, prin unire. Cea prin negarea tuturor e considerată de Sf. Grigorie Palama și ea mai presus de minte, pentru că unii beneficiază de ea pe baza experienței lui Dumnezeu, iar alții pentru că, deși nu și-au ridicat ochiul sufletesc mai presus de minte la unirea cu Dumnezeu, ascultă cu credință de cei dintâi. Credința e și ea un ochi al vederii mai presus de minte, deși nu al unei vederi directe, ci mijlocite. Ca atare, făcând teologie negativă, ea nu rămâne la un simplu exercițiu rațional, nici nu se oprește la noțiunea unui absolut impersonal panteist, în sens neoplatonic, ci crede în Dumnezeu cel personal exprimat prin negație. Propriu-zis, numai unui Dumnezeu personal I se poate crede. Numai credința într-un Dumnezeu personal este propriu-zis credință. Ea e un act interpersonal. E un act de încredere, un act moral, un act de iubire. Cel ce crede într-o persoană e într-o relație personală cu ea. Credința îi vine dintr-o lucrare a acelei persoane asupra sa. Credința vede Persoana lui Dumnezeu pentru că e ajutată de o putere mai presus de mintea sa, ce-i vine de la Ea. Sf. Grigorie Palama a aruncat o punte între vederea sau trăirea lui Dumnezeu și teologia negativă rațională, încreștinând-o pe aceasta, adică ajutând-o să cunoască pe Dumnezeu nu ca pe un necuprins impersonal, ci ca pe un necuprins personal.

[167] Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeiești* 1, 4, P.G. 3, 592 C. Dumnezeu e văzut de cel curățat de patimi nu numai ca cel mai presus de puterea minții, căci sunt și unele creaturi mai presus de puterea minții omenești – de exemplu îngerii –, ci ca Cel mai presus de însăși unirea aceea prin care mintea se unește cu cele mai presus de cele înțelese de minte. Dumnezeu ca Persoană e mai presus de manifestarea Lui

58. Dar despre acestea s-au spus destule. Reluând cele mai înainte, spunem că dacă vrea cineva să numească această vedere mai presus de vedere (τήν ύπέρ θέαν όρασιν), înţelegere mai presus de toată vederea minţii, nu se deosebeşte întru nimic de noi[168]. Filosoful acesta, socotind că noi numim acest lucru numai „vedere", nu şi „înţelegere neînţeleasă", s-a înfuriat asupra numelui de „vedere" şi înfuriindu-se, dar nu cu o furie vrednică de laudă, şi rămânând la cuvintele acestea, a săvârşit multe păcate împotriva harului prorocesc. Noi, dând pe faţă trei sau patru dintre aceste păcate pe scurt, le vom lăsa pe celelalte. Străduindu-se deci acesta să arate că vederea e cu mult mai prejos de înţelegere, zice: „Toate vederile înfăţişate de proroci sunt cu mult mai prejos de înţelegere, fiind plăsmuite, zugrăvite şi închipuite prin imaginaţie".

Că cei mai mulţi dintre proroci au văzut cele mai multe dintre vederi ridicaţi în starea de extaz (de ieşire din ei), nimeni nu se îndoieşte ascultând cât de puţin cuvintele lor. Deci ce vom zice? Oare pătimind un extaz înspre cele mai rele vedeau prorocii pe Dumnezeu? Cine altul ar spune aceasta, decât cel ce a pătimit un extaz spre cele mai rele? Dar Însuşi Dumnezeu spune că i S-a arătat lui Moise „faţă către faţă, şi nu prin ghicituri" (Num. 12, 8)[169]. Oare atunci a pătimit şi acesta extazul spre cele rele? Dar ce a văzut şi a auzit Moise când a rămas în extaz vreme de patruzeci de zile şi s-a împărtăşit de viaţa fără chip sub întuneric (Ieş. 24, 18)? Oare ieşirea din sine spre cele rele? Cel care scrie acestea a ieşit cu totul din adevăr.

59. Dar păcatul lui este îndoit aici. Căci minte, susţinând că marele Dionisie cugetă şi aici la fel cu el şi că declară toate vederile proroceşti mai prejos de înţelegere, aducând din scrisul lui cuvintele: „Dumnezeu se numeşte de la anumite închipuiri dumnezeieşti (από τινων θείων φαντασμάτων), care luminează pe cei iniţiaţi sau pe proroci, după alte şi alte pricini şi puteri"[170].

---

luminoasă prin care Se uneşte cu mintea. Dar e mai presus în calitate de Subiect şi de Izvor al manifestărilor Sale şi, ca atare, e totuşi în ele.

[168] Sf. Grigorie Palama admite să se spună acestei vederi mai presus de vedere, înţelegere. Dar înţelegere mai presus de lucrarea minţii şi, ca atare, înţelegere neînţeleasă sau mai presus de înţelegere. Diferenţa între o astfel de vedere şi o astfel de înţelegere e foarte fluidă în planul spiritual. Realitatea înţeleasă e atât de intens trăită, încât e ca o realitate sesizată printr-o simţire, ca o realitate pipăită, văzută, auzită spiritual. Se realizează un contact între spiritul nostru şi ea.

[169] Dumnezeu i se arată lui Moise „aievea, şi nu prin ghicituri", în sensul că se arată El Însuşi şi grăieşte cu el „gură către gură" şi Moise „vede mărirea Lui" (Num. 12, 8). Dar aceasta înseamnă o ieşire a lui Moise din sine spre cele mai înalte. Moise e atât de furat de mărirea Persoanei lui Dumnezeu, că nu se mai gândeşte la sine, uită de sine, „iese din sine". E ceea ce se întâmplă, de altfel, într-un grad mai mic, când cineva e furat de farmecul minunat al unui interlocutor omenesc.

[170] *Despre numirile dumnezeieşti,* 1, 2; P.G. 3, 597 A.

Dar acesta spune limpede şi aici că Dumnezeu S-a arătat „după alte şi alte pricini şi puteri”. Dumnezeu, cum Însuşi zice, „unuia i s-a arătat în vis, altuia în stare de trezvie, adică prin ghicituri; iar lui Moise la arătare, şi nu prin ghicituri”. Atunci cum au văzut toţi prorocii numai prin puterea imaginativă a sufletului?

Dar şi imaginaţia (φαντασία) dumnezeiască se deosebeşte mult de imaginaţia noastră omenească. Căci aceea se întipăreşte în latura noastră cu adevărat cugetătoare şi netrupească. Imaginaţia omenească însă se desfăşoară în latura sufletului nostru apropiată de trup[171]. Ceea ce primeşte întipărirea acolo este cea mai din vârf parte a sufletului raţional; pe când dincoace este aproape ultima parte a puterilor sufleteşti. Aceasta se întipăreşte în mişcările simţurilor; acolo, de vrei să afli cine produce întipărirea în puterea cugetătoare a prorocilor, ascultă pe marele Vasile care zice: „Prorocii au văzut prin aceea că Duhul Se întipărea în partea conducătoare a lor”[172]. Deci Duhul cel Sfânt este Cel ce se aşază în mintea prorocilor şi folosindu-Se de înţelegerea lor ca de o materie prevesteşte în ea prin Sine cele viitoare, întâi lor şi prin ei nouă[173].

Aşadar, cum mai este această lucrare a Duhului imaginaţie pur şi simplu, de acelaşi fel şi de aceeaşi cinste cu imaginaţia noastră? Şi cum este această imaginaţie mai prejos de înţelegerea noastră? Mai bine zis, cum nu se arată şi din aceasta că e lumină văzută de minte şi altceva decât înţelegerea; că e vorba de vederi care nu sunt nici sensibile, nici închipuite, ci cu totul altceva decât

---

[171] Imaginaţia dumnezeiască are caracter spiritual, dar are o structură şi posibilităţi nesfârşite de a întipări vreuna sau alta din structurile şi din intenţiile Sale în imaginaţia omenească, care cuprinde şi ea în sine structuri şi posibilităţi intenţionale indefinite, care se pot întipări în faţa omului, în ochii lui, în cuvintele lui, în mimica şi în poziţiile lui în diferite forme.

[172] *Omilie la Prorocul Isaia,* P.G. 30, 124 B.

[173] Duhul Sfânt Se întipăreşte în mintea prorocilor ca Cel ce ştie viitorul şi vrea să vestească din el ceva voit de El. Deci El Însuşi vesteşte prin mintea lor ceva anume, întâi lor, apoi prin ei şi altora. Duhul Sfânt Se imprimă ca Subiect în subiectul prorocului cu una din intenţiile Lui, iar prin acesta El ia „forma” minţii sau mintea se configurează în înţelegerea ei potrivit cu ceea ce-i comunică Duhul Sfânt. Pentru ca să înţeleagă şi să transmită ceea ce-i comunică Duhul, mintea se foloseşte de imaginaţie. Căci imaginaţia dă forme celor mai presus de formă. Dar Duhul Însuşi o ajută în această adaptare a imaginaţiei la cele ce i le comunică. Deci există o imaginaţie (virtuală) sau o putere care conduce imaginaţia omenească spre înţelegerea şi transmiterea celor comunicate de Duhul şi în Duhul Sfânt. Imaginaţia virtuală dumnezeiască lucrează asupra imaginaţiei omeneşti. Ultima e imprimată de prima. Ele nu mai sunt despărţite, ci prima ia loc şi se actualizează în ultima, arătându-se întipărită în ea. Ideea şi expresia de întipărire o foloseşte Sf. Maxim Mărturisitorul, care vorbeşte de întipărirea voii dumnezeieşti a lui Hristos în voia Lui omenească *(Opuscula theologica,* P.G. 91, 80 D; în PSB, vol. 82, p. 222).

cunoştinţa din cugetare?

60. Dar filosoful aduce şi alt cuvânt al aceluiaşi (Dionisie), care spune: „Îngerul care a modelat vederea, ca să introducă pe cuvântătorul de Dumnezeu în cele dumnezeieşti". „Şi aici, zice (Varlaam), spunând: a modelat (διαπλάσας), a arătat că e vorba de imaginaţie. Căci nimic din câte contemplă mintea prin sine nu se modelează".

Dacă crede, deci, cineva acestui filosof, va bănui că şi Domniile, şi Puterile cereşti pătimesc un extaz inferior înţelegerii (o ieşire spre cele mai jos de înţelegere) şi că vederile lor sunt în chip trupesc şi produse – o, minune! – ale imaginaţiei. Şi nu numai vederile lor, ci înseşi ipostasurile şi existenţele lor substanţiale sunt atunci asemănătoare închipuirii. Căci, zice acelaşi sfânt în al optulea capitol al „Ierarhiei cereşti", preamărind numele prin care sunt exprimate sfintele Domnii: „Domnia lor e plină de dorul după obârşia adevărată a domniei lor şi se modelează pe sine şi cele de după sine, cu bunătate, spre o domnie asemănătoare[174]. Dacă, deci, din câte vede mintea prin sine nimic nu s-a modelat şi toate cele modelate sunt produse ale fanteziei sau lucruri sensibile, şi prin urmare cu mult mai prejos de cele cugetate de noi, atunci asemănarea Domniilor şi Puterilor cu Dumnezeu nu se face în planul înţelegerii, ci e trupească şi închipuită şi mai prejos de înţelegerea omenească, ca una ce e plăsmuită. Iar dacă asemănarea lor cu Dumnezeu este astfel, cum ar fi inteligibile (spirituale) după fire?

61. Dar filosoful deduce acelaşi lucru şi din alt cuvânt al aceluiaşi: „Când auzi de îngerul care întipăreşte (modelează – τυπούντος) vederea, transmiţând cuvântătorului de Dumnezeu, după putere, sfânta sa cunoştinţă", „cum nu va fi, zice acesta, vederea întipărită ceva închipuit (plăsmuit)?".

Dar noi iarăşi îl vom doborî cu ajutorul „Ierarhiei cereşti". „Sfintele cete ale fiinţelor cereşti, zice, modelându-se pe ele însele în chip inteligibil (spiritual) spre imitarea lui Dumnezeu şi dorind să-şi modeleze chipul lor cugetător spre asemănarea cu obârşia dumnezeiască, se împărtăşesc cu drept cuvânt de o mai bogată comuniune dumnezeiască"[175]. Vezi că sunt şi întipăriri inteligibile (τύπους νοητούς)? Cum, deci, bazându-te pe numirile acestea, socoteşti că prorocii pătimesc extazul inferior (ieşirea din ei spre cele rele sau de jos)? Căci eu de la expresiile acestea nu ajung să socotesc vederile prorocilor mai prejos de cugetarea omenească, ci mai presus de mintea noastră; şi învăţ să cunosc că aceste vederi ale lor sunt asemenea cu ale îngerilor[176]. Căci aceia,

---

[174] *Ierarhia cerească* 8, 1; P.G. 3, 237 C.

[175] *Ierarhia cerească* 4, 2; P.G. 3, 180 A.

[176] Varlaam socotea că orice modelare sau întipărire se face într-o materie sensibilă. El nu admitea că se poate produce şi o întipărire a ceva dumnezeiesc în înţelegere; ceea ce se întipăreşte păstrând caracterul dumnezeiesc, iar ceea ce primeşte întipărirea sau modelarea, pe cel omenesc. De aici Varlaam deduce că tot ce se întipăreşte în

făcându-se prin curăţie vrednici de unirea cu îngerii şi prin întinderea spre Dumnezeire împreunându-se cu ei, sunt modelaţi şi întipăriţi şi ei de către îngeri, ca şi aceia de către îngerii mai înaintaţi, şi îşi preschimbă chipul lor spiritual spre o înfăţişare de formă dumnezeiască. Iar prin această modelare adâncesc şi-şi cultivă, ca pe un bun al lor, sfânta cunoştinţă coborâtă de acolo. Şi ce e de mirare dacă curăţia prorocească e modelată de întipăriri asemenea cu cele ale îngerilor? Căci, fiind împreună-slujitori cu ei în cuvântarea de Dumnezeu, e recunoscută că poate să primească şi ea însăşi întipărirea lui Dumnezeu[177].

„Căci inima curată, zice, este aceea care îşi înfăţişează mintea lui Dumnezeu fără nicio formă (ἀνείδεον) şi pregătită spre a se imprima în ea întipăririle (modelele) lui Dumnezeu, prin care obişnuieşte El să Se facă arătat”[178].

---

minte o coboară pe aceasta pe o treaptă inferioară. Deci însăşi ceea ce se întipăreşte e de caracter inferior, dacă nu e chiar o plăsmuire a minţii, apropiată de formele trupeşti. Sf. Grigorie Palama arată, dimpotrivă, că există şi o întipărire a unei realităţi inteligibile şi chiar dumnezeieşti în mintea sau în înţelegerea omenească, fără să o coboare pe aceasta la vederi sensibile. Mintea se modelează sau se întipăreşte de cele dumnezeieşti în mod duhovnicesc, de exemplu, de înţelegerea superioară, de bucuria curată, de iubirea pentru tot ce e bun etc. Căci chiar şi îngerii, fiinţe cu totul înţelegătoare sau netrupeşti, se modelează sau se întipăresc de bunătăţile dumnezeieşti, trăindu-le în ei, făcându-se asemenea lor sau după modelul dumnezeiesc.

[177] Slujind lui Dumnezeu ca şi îngerii, prorocul poate primi şi el, ca şi îngerii, înseşi întipăririle lui Dumnezeu (τούς τού θεού τύπους). Întipărirea lui Dumnezeu, asemenea celei produsă în îngeri, se arată nu într-o plăsmuire materială introdusă în mintea lor, ci în pornirea de slujire a lui Dumnezeu, asemenea celei a îngerilor. Apelul Persoanei superioare a lui Dumnezeu provoacă în mintea omenească drept răspuns voinţa de slujire. Desigur, în arătarea ei această pornire de slujire în afară, prin trup, trece de la caracterul unei întipăriri spirituale la o formă materială. Dar în minte sau în înţelegere sau în suflet, ea nu ia o astfel de formă, ci se manifestă în anumite stări şi tendinţe spirituale ale sufletului. Aceste stări şi tendinţe au şi un caracter de „tip” sau de „model” general pentru alţi oameni. De exemplu, comportarea smerită, blândă, reprezintă un „tip”, care poate fi imitat de alţii. Astfel, orice om are pe de o parte un caracter strict personal, pe de alta, dacă s-au intensificat în el anumite trăsături dominante, devine un „tip” pentru alţii.

[178] τοίς αυτού ενσημαίνεσθαι τύποις, διών εμφανής πέφυκε γίνεσθαι. Textul e luat din Marcu Pustnicul, *Capete despre trezvie* 24; P.G. 65, 1064 B. Vezi şi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice,* II, 82, P.G. 90, 1164 A; *Filoc. rom.,* vol. II, ed. cit., p. 238. Întrucât Dumnezeu Însuşi se face arătat prin anumite întipăriri imprimate sufletului, întipăririle acestea există virtual şi în El, ca intenţii de a dezvolta în bine subiectele umane şi îngereşti, conform modelelor lor din Dumnezeu *(logoi).* Dumnezeu are aceste „tipuri” în Sine prin însuşirile Lui de bunătate, de sfinţenie, de dreptate etc. Ele

62. Zaharia al lui Varahia a învăţat că şi însuşi duhul din noi se modelează (πλάττεσθαι) de către Dumnezeu, arătând fie aducerea din nou a duhului, din ceea ce nu este, la existenţă, de către Dumnezeu, fie remodelarea şi prefacerea lui spre existenţa cea bună[179]. „Suflarea cuvântului Domnului peste Israel, zice Domnul, Cel ce a întins cerul şi a întemeiat pământul şi a plăsmuit duhul omului în el” (Zah. 12, 1). Deci ce vom zice: va fi şi duhul din noi trup, fiindcă e modelat (plăsmuit) când e adus la existenţă, sau preschimbat?

Iar Cel ce modelează, fiind rugat, e bun pentru cei ce-L doresc.

Iar cel ce spune că a fost modelat încă pe când era copil, ca prieten, de către pedagogul de obşte al Pontului (Vasile cel Mare) „cu modelarea cea bună şi preacurată”, oare laudă şi socoteşte vrednică de dorit şi cere arta modelatoare a trupului[180]?

Dar cum vine Dumnezeu la toate lucrurile noastre, ca să modeleze inimile noastre în parte, cum zice dumnezeiescul David (Ps. 32, 15), dacă nu vom înţelege aici prin inima modelată pe omul din lăuntru? Iar Moise, petrecând patruzeci de zile şi nopţi sub întuneric, în viaţa aceea fără formă, n-a văzut forme (întipăriri dumnezeieşti)? „Le vei face, zice, toate după forma (κατά τὸν τύπον) arătată ţie în munte” (Ieş. 25, 40)[181]. Deci ce vom zice? Acela,

---

se imprimă în oamenii care iau pe Dumnezeu ca model sau se imprimă de „tipurile” Lui într-un fel sau altul, făcând ca „raţiunile” lor, cópii ale raţiunilor dumnezeieşti, să se dezvolte pe linia acestor modele. Căci „raţiunile” persoanelor umane, câtă vreme există numai în gândirea lui Dumnezeu, încă se resimt de „modul” în care vieţuieşte Dumnezeu în eternitate. Când ele iau existenţă concretă, Dumnezeu Se comportă faţă de ele cum se comportă din eternitate faţă de formele lor gândite în Dumnezeu, potrivit cu vieţuirea Lui în Sine Însuşi. Ba chiar înseşi raţiunile lucrurilor şi persoanelor în Dumnezeu sunt un fel de forme virtuale pe care le poate imprima ca Persoană-model, actualizându-le, în persoanele care se deschid Lui şi se silesc să trăiască conform lor, devenind prin aceasta şi ele „tipuri” pentru alte persoane. Dar prin aceste „tipuri” se face cunoscut şi simţit Dumnezeu Însuşi într-o coborâre binevoitoare la oameni.

[179] Sf. Maxim Mărturisitorul a spus că după ce Dumnezeu ne-a adus la existenţă (τὸ εἶναι), ne conduce cu conlucrarea noastră la existenţa cea bună (τὸ εὐ εἶναι) *(Ambigua,* P.G. 91, 1073; în PSB, vol. 80, p. 73). Sf. Grigorie Palama adaugă că aceasta se face prin plăsmuirea şi modelarea duhului nostru personal.

[180] Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 43. La Vasile,* 42, P.G. 36, 509 B.

[181] Petrecând într-o vieţuire fără formă, Moise a „văzut întipăriri dumnezeieşti” (θείους τύπους), desigur în viaţa aceasta a sa. Căci nu pot fi văzute asemenea forme în ele însele. Deci primind asemenea întipăriri, viaţa lui Moise n-a primit în ea forme materiale. Viaţa fără forme se conciliază cu întipăririle dumnezeieşti în ea. Deşi în minte se imprimă forma (întipărirea) cortului, după care are să facă cortul văzut, totuşi mintea nu ia şi nu primeşte în sine o formă materială. Dar „forma” cortului vine din Dumnezeu, deci există în El, dar şi în El are, ba încă cu atât mai mult, un caracter

ajuns în întunericul dumnezeiesc, şi-a ieşit şi el din sine înspre cele de jos şi vedea prin fantezie, fiindcă s-a scris că vedea formă (τύπον)?

63. Dar filosoful care nu recunoaşte nicio deosebire între lucrurile sensibile şi produsele fanteziei, şi între formele (întipăririle) inteligibile şi dumnezeieşti (νοητών και θείων τύπων), auzind că Cuvântătorul de Dumnezeu a luat la cunoştinţă dintre cele văzute, unele sau altele, şi că s-a împărtăşit de vederea modelată de îngeri şi că a fost înălţat la cunoştinţa înţelegătoare a celor ce sunt sau a celor văzute, deduce de aici că „e mai înaltă cunoştinţa decât vederea (κρείττων γνώσις θεορίας), fiindcă de la aceasta prorocul a fost ridicat la cunoştinţă, nu a fost coborât".

Deci ar putea zice cineva că toţi cei ce ne tâlcuiesc prin desfăşurare înţelesul cuvintelor dumnezeieşti ne ridică de la cele mai de jos spre ceea ce e mai bun. Deci Domnul, dându-ne Evanghelia pe pământ, ca pe un cuvânt prescurtat, ne-a dat ceva inferior. Iar cei ce o tâlcuiesc ies din Evanghelie şi ne ridică la înţelegerea ei ca la ceva mai înalt? Vai, ce nebunie! Dar cei ce tâlcuiesc nu se depărtează de cuvintele dumnezeieşti. Ci, luând din ele cunoştinţa ca din nişte izvoare ale cunoştinţei şi ca dintr-o fântână a luminii celei veşnice, ne-o dau şi nouă, ridicându-ne de la neştiinţa în care ne aflăm la cunoştinţă, ca la ceva mai înalt. În asemenea cazuri explicările arată uneori mişcarea, alteori cauza.

Când, deci, Sfânta Scriptură spune că prorocul a primit învăţătură „din vedere" (εκ τής θεωρίας), iar că îngerul l-a ridicat de la vedere la învăţătură, nu zice că l-a depărtat de la vedere; ci că prorocul a învăţat din acea vedere cele ce nu le cunoştea mai înainte, ca dintr-o cauză a cunoştinţei, şi că îngerul, înţelegând mai bine cele cuprinse în vedere, fiind înger, i-a explicat-o prorocului şi l-a ridicat de la neştiinţă la înţelegere. Deci neştiinţa de la care a fost depărtat e inferioară faţă de cunoştinţa la care a fost ridicat. Dar vederea care dă cunoştinţa, vedere pe care o are în sine în chip concentrat după asemănarea cu Dumnezeu, cum nu e mai înaltă decât cunoştinţa procurată de ea?[182]

---

nematerial. Căci forma acestui cort este Însuşi ipostasul Cuvântului, Care le cuprinde pe toate în Sine.

[182] Din faptul că vederea se cere tâlcuită Varlaam deducea că tâlcuirea înseamnă ridicarea la înţelegere ca la o treaptă superioară a celui ce vede. Deci vederea e inferioară înţelegerii. Sf. Grigorie Palama afirmă că vederea nu e inferioară cunoştinţei, pentru că o cuprinde în ea. Explicarea nu conduce la ceva ce nu e în vedere, ci desfăşoară ceea ce este în ea în mod concentrat. Vederea are drept conţinut nemijlocit realitatea. Explicarea poate depărta de realitate. Cel ce vede are în vedere realitatea cunoscută în mod nemijlocit şi concentrat are cunoştinţa realităţii după asemănarea lui Dumnezeu, Care le cunoaşte pe toate în mod nemijlocit şi concentrat. De aceea, cea mai bună explicare o face cel ce are vederea, sau îngerul care are şi el acea vedere şi e pe o treaptă mai înaltă în înţelegerea ei. Căci vederea are o adâncime de sensuri care

Trebuia însă ca cel ce a pornit împotriva Părinţilor să nu-i lase nici pe proroci nedispreţuiţi. Căci ei sunt cei dintâi părinţi şi părinţi ai Părinţilor în Duh. Deci trebuia că şi aceia să fie părtaşi de jignirea acestora.

64. Dar săturându-se şi de lupta împotriva Părinţilor şi a prorocilor, cel ce a luat ca pretext pe cei ce au îmbrăţişat liniştirea, spre a se năpusti, ca să zic aşa, împotriva tuturor lucrurilor dumnezeieşti, se face pe urmă pe sine tâlcuitorul de frunte al celor mai tainice cuvinte ale Evangheliei şi pretinde să înveţe cum văd cei curaţi cu inima pe Dumnezeu şi cum vine Fiul împreună cu Tatăl şi-Şi face locuinţa la ei (Ioan 14, 23). „Deci cei curaţi cu inima, zice, nu văd altfel pe Dumnezeu decât prin analogie (prin asemănare), sau după cauză, sau prin negaţie. Iar mai văzător de Dumnezeu este acela care cunoaşte mai multe din părţile lumii sau pe cele mai înalte. Dar şi mai vârtos, cel ce cunoaşte mai bine ceea ce cunoaşte. Iar cel mai văzător de Dumnezeu dintre toţi este cel care cunoaşte părţile văzute şi puterile nevăzute ale lumii: atracţiile elementelor spre pământ şi spre celelalte, şi respingerile tuturor acestora între ele, deosebirile, însuşirile, asocierile, lucrările, atingerile, angrenările, armoniile şi, pe scurt, toate sintezele grăite şi negrăite ale acestui întreg. Căci cel ce poate contempla bine toate acestea poate cunoaşte pe Dumnezeu prin analogie, ca pricină a tuturor acestora. Şi aşezându-L mai presus de toate acestea prin negaţie, Îl cunoaşte iarăşi ca fiind mai presus de toate. Fiindcă, zice, numai din lucruri se cunoaşte Dumnezeu. Nu din cele ce nu cunoaşte cineva, ci numai din cele ce cunoaşte, cunoaşte pe Dumnezeu. Aşadar, cu cât cineva cunoaşte mai multe şi mai importante părţi ale lumii create şi în chip mai exact, cu atât se deosebeşte de alţii în cunoaşterea lui Dumnezeu. Şi însuşi modul cunoaşterii lui Dumnezeu prin negaţie, care pare să dispreţuiască cunoştinţa lucrurilor pentru Dumnezeu, nu poate să se producă fără cunoaşterea tuturor lucrurilor. Căci nu putem cunoaşte decât negaţiile lucrurilor a căror existenţă o cunoaştem”[183].

65. Vai, ce lucruri spune chiar împotriva sa! Ele nu sunt întru nimic contrare părerilor sale din alte locuri. Căci în altă parte el defineşte ca om desăvârşit pe cel ce ştie toate. Dacă, deci, cum a declarat şi acum, numai negaţiile acelora le putem cunoaşte şi numai negaţiile acelora le putem referi la Dumnezeu, a căror înţelegere o avem, Dumnezeu va trebui – o, ce nebunie! – să fie Cel ce e cunoscut din negaţia tuturor. Şi atunci, sau cunoaşte cineva toate cele ce sunt, ca din negaţia tuturor să cunoască pe Dumnezeu, şi acela ni se dă pe sine ca alt dumnezeu – căci numai lui Dumnezeu Îi este dat să

---

nu poate fi niciodată epuizată, fiind însăşi manifestarea luminoasă a Persoanei lui Dumnezeu în intenţiile Lui de înveşnicire a făpturii în infinitatea vieţii şi iubirii Sale.

[183] Avem aici toată doctrina scolastică despre cunoaşterea lui Dumnezeu, intrată şi în manualele de Dogmatică ortodoxă începând din secolul al XV-lea şi până aproape de timpul nostru.

cunoască toate – sau, de nu cunoaşte ceva, va socoti că aceea este Dumnezeu. Căci ceea ce nu cunoaşte nu poate nega lui Dumnezeu, precum el însuşi spune[184]. Şi, iarăşi, dacă cineva numai din cele ce cunoaşte, cunoaşte pe Dumnezeu în calitate de cauză a lor, pentru toate cele ce scapă cunoştinţei lui nu socoteşte pe Dumnezeu drept cauză[185]. Aşadar, puterea dumnezeiască o va măsura cu ceea ce e în lume. Căci el nu cunoaşte mai mult decât ce e în lume[186].

Dar noi, ridicaţi fiind dincolo de cunoştinţă, am fost încredinţaţi că lui Dumnezeu Îi este cât se poate de uşor să aducă la existenţă zeci de mii de lumi, nu numai asemănătoare între ele[187], ci şi deosebite. Şi din toate la un loc cunoaştem prin afirmare şi negare pe Dumnezeu. Chiar şi din cele ce nu cunoaştem, cunoaştem puterea Lui nesfârşit de puternică. Aşa zice Pavel: „Hristos S-a aşezat mai presus decât tot numele, nu numai al celor ce se numesc, adică al celor cunoscute în veacul de acum, ci şi al celor ce se vor cunoaşte în cel viitor" (Efes. 1, 20-21). Deci şi din cele ce nu erau cunoscute lui, laudă Pavel măreţia lui Dumnezeu. La fel în altă parte a Epistolelor, întrebând: „Cine ne va despărţi pe noi de dragostea lui Hristos?" şi înşirând toate cele sensibile şi inteligibile, cele de acum şi cele viitoare, adaugă: „Nici vreo altă zidire oarecare nu ne va putea despărţi de iubirea lui Dumnezeu" (Rom. 8, 35-

---

[184] Dacă, potrivit teologiei negative raţionale, numai din negaţia tuturor celor ce le înţelegem putem cunoaşte pe Dumnezeu, sau trebuie să le înţelegem pe toate, ca să cunoaştem pe Dumnezeu prin negarea lor – lucru care nu ne e cu putinţă sau ceea ce nu înţelegem aceea e Dumnezeu, întrucât aceea reprezintă pentru noi prin sine negaţia. Din amândouă laturile alternativei rezultă o cunoaştere incompletă a lui Dumnezeu, nu una completă, cum pretindea teologia negativă, socotind că nu mai are nevoie de o altă cunoaştere a lui Dumnezeu, superioară ei. Cunoaşterea e concepută în sens cantitativ, nu duhovnicesc.

[185] Nici teologia afirmativă nu cunoaşte complet pe Dumnezeu. Căci potrivit ei, Dumnezeu e cunoscut numai în calitate de cauză a celor ce se cunosc. În orice caz ea nu oferă o cunoaştere a lui Dumnezeu decât pe baza celor din lume. Căci numai ele sunt cunoscute sau cunoştibile prin puterile raţionale ale noastre. Şi nici ele deplin. Deci nici ea nu poate pretinde că nu există o cunoaştere superioară a lui Dumnezeu. Astfel, nici cunoştinţa teologiei negative, nici a teologiei afirmative, deci niciun fel de cunoştinţă raţională nu redă o cunoaştere a lui Dumnezeu care să nu se ceară completată de o cunoaştere superioară ei. Aceasta e cunoaşterea din revelaţie, care implică şi cunoaşterea prin vedere sau prin experienţă.

[186] Afirmarea că Dumnezeu poate fi cunoscut numai din cele din lume înseamnă o îngustare lipsită de respect a lui Dumnezeu, vecină cu panteismul.

[187] A cunoaşte cu adevărat pe Dumnezeu înseamnă a cunoaşte că în El sunt posibilităţi pentru nenumărate alte lumi. A-L vedea pe El în lumină înseamnă a înţelege că în El sunt nenumărate sensuri superioare celor pe care ni le arată lumea. Dacă orice persoană umană ar putea face şi alte nenumărate lucruri pe care nu le face, cu atât mai mult Persoana supremă.

39). El trece adică cu privirea de la cele ce sunt la cele ce nu sunt şi vorbeşte despre ele ca şi când ar fi. Iar dacă din unul cunoaştem zeci de mii, şi din ceea ce e mărginit, puterea nemărginită, cum nu-L vom cunoaşte din cele puţine privitoare la El pe El întreg, cum se zice că din unghii se cunoaşte leul şi dintr-un petic stofa? Cum nu vom cunoaşte astfel pe Dumnezeu ca pricinuitor al tuturor şi nu-L vom deosebi prin negaţie de toate şi nu vom adăuga prin credinţă ceea ce depăşeşte cunoştinţa de Dumnezeu din lucruri: că din cele ce nu sunt au fost făcute toate numai cu cuvântul?[188]

66. Această cunoştinţă mai presus de înţelegere e comună tuturor celor ce cred în Hristos. Dar sfârşitul credinţei adevărate, care vine numai din lucrarea poruncilor, nu ne hărăzeşte numai cunoştinţa de Dumnezeu din cele ce sunt, cunoscute şi necunoscute (aici înţelegem prin „cele ce sunt", desigur, pe cele create), ci din lumina necreată care este slava lui Dumnezeu şi a lui Hristos Dumnezeu şi „a celor ce au ajuns la ţinta din urmă a chipului lui Hristos"[189]. Căci Hristos va veni în slava Tatălui, iar „drepţii vor străluci în

---

[188] Deci nu e nevoie de cunoaşterea tuturor pentru a cunoaşte pe Dumnezeu prin afirmare drept cauză a tuturor şi prin negare deosebit de toate. Numai Varlaam, ca filosof, pretinde că trebuie cunoscute toate pentru a cunoaşte pe Dumnezeu prin afirmare ori negare. Contemplarea lui Dumnezeu ca Cel ce e mai mult decât cauză a tuturor şi contrar lor o aduce credinţa. Căci credinţa e o relaţie tainică a omului cu Dumnezeu ca Persoană, din iniţiativa lui Dumnezeu şi din deschiderea omului.

Iar experienţa aceasta a lui Dumnezeu, care se naşte dintr-un fel de vedere, de „lumină" nemijlocită a lui Dumnezeu, vede pe Dumnezeu ca persoană, iar Persoana care a putut crea lumea existentă e trăită în libertatea ei, ca una care ar putea crea şi alte lumi nenumărate. Noi, ca oameni, nu ne simţim tari decât în relaţia cu o altă persoană sau cu alte persoane. Căci în ele aflăm un reazem şi o întărire a existenţei noastre cum nu aflăm în lucruri. Cu atât mai mult aflăm acest reazem şi întărire în Persoana supremă. Prin credinţă omul simte că lucrurile toate depind în mod absolut de Persoana supremă, deci că ele au putut fi aduse la existenţă numai cu cuvântul acelei Persoane. Numai o altă persoană face ca lucrurile existente să acopere un vid. Numai Persoana supremă a putut face ca lucrurile să ia fiinţă din vid, din nimic, şi să fie susţinute ca să nu redevină un vid. Însuşi faptul că nu putem intra şi rămâne în relaţie cu Dumnezeu decât prin credinţă, arată că El este Persoană. Sau posibilitatea credinţei noastre stă în faptul că Dumnezeu e Persoană. Căci credinţa e modul prin care intrăm şi rămânem în relaţie cu persoana ca persoană şi deci cu atât mai mult cu Dumnezeu ca Persoană.

[189] Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti,* 1, 4; P.G. 3, 592 B. Cunoştinţa lui Dumnezeu vine nu numai din cunoştinţa lucrurilor create, prin afirmarea şi negarea însuşirilor lor la Dumnezeu, ci mai ales din lumina care iradiază din El ca persoană, îndeosebi din Hristos venit ca Dumnezeu cel personal aproape de noi, şi din cei ce au ajuns la desăvârşirea chipului lui Hristos cel personal în ei. Iar la această stare se ajunge nu prin cunoaşterea raţională, ci prin credinţa în Hristos, ca relaţie personală cu El, şi prin întărirea acestei relaţii prin împlinirea poruncilor, adică

slava Tatălui lor, Hristos, ca soarele” (Matei 13, 43) şi vor fi lumină şi vor vedea lumină, care e vederea minunată şi preasfântă a inimii curăţite. Acum se arată cu măsură şi ca o arvună celor ce au străbătut prin nepătimire toate cele sfinte, şi prin rugăciune curată şi nematerială toate cele curate. Iar atunci va îndumnezei în chip vădit pe „fiii învierii” (Luca 20, 36), care vor petrece veşnic şi vor fi slăviţi împreună cu Cel ce dăruieşte firii noastre slavă şi strălucire dumnezeiască. Dar slava şi strălucirea nu o au nici cele create, în calitate de fiinţă a lui Dumnezeu. Cum ar putea socoti atunci cineva slava lui Dumnezeu ca fiinţă a lui? Căci Dumnezeu, fiind neîmpărtăşibil, nevăzut şi de nepipăit, se face împărtăşibil, încăput şi arătat şi un Duh cu cei ce se roagă Lui cu inima curată, printr-o putere mai presus de fiinţă, în vremea rugăciunii ca vedere, potrivit rugăciunii atottainice şi negrăite către Tatăl nostru obştesc: „Dă lor, zice, ca precum Eu sunt întru Tine şi Tu întru Mine, şi ei să fie întru Noi, una în adevăr” (Ioan 10, 21)[190].

De felul acesta e, deci, vederea lui Dumnezeu pe care numai cei ce s-au învrednicit de sfârşitul cel fericit o vor vedea în veacul fără sfârşit, dar pe care au văzut-o şi aici fruntaşii apostolilor pe Tabor, Ştefan, când era omorât cu pietre, Antonie, care se nevoia cu liniştirea, mai bine-zis toţi sfinţii, adică toţi cei curaţi cu inima, cum poate afla cel ce voieşte din cuvintele lor puse în scris sau din vieţile lor. Ba eu aş spune că nici prorocii şi nici patriarhii n-au rămas fără să guste din această lumină; mai bine zis, afară de puţine, toate vederile lor şi mai ales cele atotdumnezeieşti nu au fost lipsite de această lumină. Căci altfel de ce ar fi voit să Se închipuie într-o lumină străină Cel ce are lumina veşnică proprie, pe seama celor curaţi cu inima, arătându-li-Se în chip tainic, dar totuşi văzut acum şi în veacul viitor, cum zice şi marele Dionisie. Aşa fiind deci vederea lui Dumnezeu, cum nu ar făgădui-o pe ea, care e veşnică, Cel ce fericeşte pe cei curaţi cu inima, ci le-ar făgădui cunoştinţa din făpturi, pe care o pot avea şi înţelepţii veacului acesta?

67. Iar că filosoful socoteşte cunoştinţa din făpturi cea mai desăvârşită vedere, ne-a arătat mai înainte spunând: „Nimănui nu-i lipseşte nimic din covârşitoarea mărire a acesteia dacă a cunoscut părţile văzute ale lumii şi puterile nevăzute”.

---

a voii Lui, Care doreşte apropierea între noi şi El, prin acordul voii noastre cu voia Lui.

[190] Dumnezeu ni se împărtăşeşte în vremea rugăciunii curate, în ea ne deschidem exclusiv Lui în modul cel mai intens. Atunci ne străluceşte lumina Persoanei Lui într-o vedere şi ni se împărtăşeşte „printr-o putere mai presus de fiinţă”. Căci deşi ceea ce ni se împărtăşeşte nu e fiinţa dumnezeiască, totuşi e mai presus de orice fiinţă (creată) sau de „ceea ce este”, înţelegând prin „ceea ce este” tot ce e creat. Împărtăşirea aceasta are loc în „vedere”. Căci „în vedere” cel ce vede se întâlneşte nemijlocit cu Cel văzut şi se împărtăşeşte de El. De la Cel văzut vin raze în cel ce vede, şi prin raze vine El Însuşi ca Persoană.

Dar a deduce prin analogie (prin asemănare) de la operă, pe Săvârşitor, şi de la buna întocmire a lumii pe înţelepciunea cea mai presus de ea, o pot face şi înţelepţii veacului acesta, zice Sfântul Grigorie al Nyssei. Iar eu aş spune că şi cei neînţelepţi şi cei necredincioşi (în Hristos), precum vedem şi acum pe toţi barbarii cunoscând un Dumnezeu făcător al tuturor. Pe Acesta trebuie să-L cunoască în chip necesar şi teologia prin negaţie, odată ce Făcătorul tuturor nu e nimic din cele făcute. Căci oare n-au şi mulţi dintre eretici şi păgâni înţelepciunea veacului acestuia şi înţelegerea lui Dumnezeu care vine din ea? Dar oare pe ei îi fericeşte Domnul? Ce să mai spunem de aceia dintre elini care s-au distins în filosofie cu mult mai mult decât creştinii de acum şi şi-au format gândirea filosofică pe temeiul cunoştinţei din făpturi? Oare au dobândit prin aceasta şi răsplata fericită şi veşnică? Şi încă nu mai puţin, ci chiar mai mult decât toţi, ba chiar mai mult decât cei ce nu au cunoscut nimic altceva decât pe Domnul Iisus Hristos. Cum doar n-ar fi dobândit-o cu mult mai mult, dacă Dumnezeu se cunoaşte numai din făpturi? Şi cum n-ar fi mai văzători de Dumnezeu decât alţii cei ce cunosc mai multe din făpturi? Dar noi toţi am cunoscut pe Fiul din glasul părintesc care ne-a învăţat de sus; şi Însuşi Duhul Sfânt şi însăşi lumina negrăită ne-a arătat nouă pe Cel din Tatăl, mărturisit ca „iubit". Şi Însuşi Fiul ne-a descoperit nouă numele Tatălui Său şi înălţându-Se la ceruri a făgăduit să trimită la noi pe Duhul, ca să rămână cu noi în veac. Şi Însuşi Duhul Sfânt venind şi rămânând în noi ne-a vestit şi ne-a învăţat tot adevărul. Deci cum Îl cunoaştem pe Dumnezeu numai din făpturi, şi nu din cele ce nu le cunoaştem, ci din cele ce le cunoaştem?[191]

Oare dacă n-a experiat cineva nunta, nu cunoaşte legătura lui Dumnezeu cu Biserica, fiindcă nu are putinţă să facă analogia (asemănarea) cu aceea? Deci

[191] Fără să conteste cunoaşterea deductivă a lui Dumnezeu din făpturi, ca opere ale Lui, Sf. Grigorie Palama, urmând Sf. Grigorie de Nyssa *(La Fericiri,* 6, P.G. 44, 1269 B; în PSB, vol. 29, p. 380 ş.u.), afirmă că aceasta nu e cea mai înaltă cunoaştere a Lui. Căci această cunoaştere o pot avea şi filosofii, ba chiar mai mult decât credincioşii simpli. Dar există o cunoaştere mai înaltă. E cunoaşterea nemijlocită a lui Dumnezeu prin experienţa prezenţei Lui în lucrări. Chiar cunoaşterea prin credinţă, întrucât acceptă experienţa altora, e superioară celei pur deductive. De altfel, în credinţa însăşi lucrează Dumnezeu. Cunoaşterea prin experienţă proprie o au cei ce şi-au curăţat inima, adică şi-au deschis larg şi exclusiv fiinţa acestei prezenţe. Unora ca aceştia S-a făcut cunoscut Dumnezeu şi prin Revelaţia mai presus de fire. În experienţa prezenţei lui Dumnezeu e dată în mod nemijlocit experienţa Persoanei lui Hristos sau a Persoanelor Sfintei Treimi, care se dezvăluie una pe alta prin iubirea lor maximă în inima noastră. Cunoaşterea aceasta e superioară celei deductive, din lucruri, pentru că în Persoană e dat totul, e dată bogăţia şi viaţa ei nesfârşită, în care se găsesc şi posibilităţile lucrurilor. De ea ne împărtăşim în momentul întâlnirii într-un fel ca de o unitate vie, întreagă, nelimitată, în alt fel, ea ne rămâne în infinitatea ei neîmpărtăşibilă sau ca izvor de împărtăşire continuă şi tot mai sporită.

îi vei sfătui pe toţi să fugă de feciorie, ca să afle cunoştinţa de Dumnezeu? Vei fi însă ruşinat de Pavel, care, nefiind căsătorit, a spus cel dintâi că taina aceasta este mare, „dar în legătură cu Hristos şi Biserica” (Efes. 5, 32)[192].

68. Dar e vremea să pomenim de acel glas dumnezeiesc care a zis: „Mulţumim Ţie, Tată, Doamne al cerului şi al pământului” că unindu-Te pe Tine cu noi şi descoperindu-Te pe Tine nouă prin Tine Însuţi, „ai ascuns acestea de cei înţelepţi şi pricepuţi” (Luca 10, 21; Matei 11, 25). Pricepuţi sunt cei învăţaţi prin ei înşişi şi în faţa lor. De aceea, auzind pe sfinţii Tăi grăind, pe unii îi nesocotesc, iar altora le răstălmăcesc cuvintele; ba chiar îndrăznesc să falsifice unele din cuvintele lor, ca să înşele pe toţi. De pildă Grigorie al Nyssei, tâlcuind ce este vederea (θεωρία) lui Dumnezeu descoperită celor curaţi cu inima, după ce spune că „şi înţelepţii veacului acestuia pot cunoaşte pe Dumnezeu din buna întocmire a lumii”, adaugă: „dar altceva mi se pare că spune măreţia Fericirii”[193]. Pornind de aici, aceştia susţin însă ceea ce nu intră în socotinţa aceluia. Iar marele Dionisie Areopagitul, preocupându-se de felul cum cunoaştem pe Dumnezeu, odată ce nu e inteligibil, nici sensibil, şi răspunzând prin întrebarea: „oare nu e drept să se spună că fără îndoială nu din fiinţa Sa, ci din orânduirea tuturor Îl cunoaştem pe El?”, pe urmă descoperindu-ne şi cunoştinţa atotdumnezeiască, care e prin unire mai presus de fire cu lumina mai presus de strălucire şi mai presus de minte şi de cunoştinţă, aceştia lasă la o parte cunoştinţa mai presus de minte, ca nefiind nimic, iar de forma întrebătoare a acelei propoziţii nu se sinchisesc, de parcă n-ar avea niciun rost, ci redau acea propoziţie ciuntită de amândouă părţile, ca şi când s-ar susţine prin ea că Dumnezeu se cunoaşte numai din făpturi. N-a fost în stare filosoful să vadă nici atât, că acest cuvânt al sfântului se referă aici la cunoştinţa omenească ce aparţine în chip firesc tuturor, nu la cea dăruită de Duhul[194]. Dacă omul, zice, are simţire şi minte, ca puteri naturale de

[192] Pe Dumnezeu Îl cunoaştem nu numai din cele ce le cunoaştem despre El din făpturi sau din experienţă directă, ci şi din cele ce nu le cunoaştem. Oare nu se poate şti despre nunta lui Hristos cu Biserica de către cel ce nu are experienţa nunţii? Nunta lui Hristos cu Biserica, fiind cu mult mai înaltă decât căsătoria omenească, cineva poate fi ridicat la înţelegerea ei fără să fi făcut în prealabil experienţa celei omeneşti. Nu trebuie să cunoşti toate lucrurile şi împrejurările create ca să te ridici la cunoaşterea lui Dumnezeu.

[193] *La Fericiri* 6, P.G. 44, 1269 B; în PSB, vol. *cit., loc. cit.* Şi din acest cuvânt al Sf. Grigorie de Nyssa se vede că Părinţii nu resping cunoaşterea lui Dumnezeu din făpturi. Dar ei nu socotesc, ca Varlaam, că aceasta e totul, ca teologia scolastică. Deasupra ei recunosc o cunoaştere a lui Dumnezeu „prin vederea” nemijlocită a Persoanelor dumnezeieşti.

[194] *Despre numirile dumnezeieşti* 7, 5, P.G. 5, 869 C-872 B. Dionisie Areopagitul, ca şi Sf. Grigorie de Nyssa, admite o cunoaştere a lui Dumnezeu din făpturi. Dar cu oarecare îndoială. Căci se întreabă: „Oare nu e drept să se spună că Dumnezeu”, Care „nu e nici

cunoaştere, cum vom cunoaşte prin ele pe Dumnezeu, Care nu e cu putinţă de cunoscut nici prin simţuri, nici prin minte? Desigur nu altfel decât din făpturile sensibile şi inteligibile. Căci cunoştinţele fiind cunoştinţe ale făpturilor şi oprindu-se la marginea făpturilor, din acestea Îl arată ele pe Dumnezeu. Dar cei ce nu au numai puterile simţurilor şi ale minţii, ci s-au împărtăşit şi de harul duhovnicesc şi mai presus de fire nu vor mai cunoaşte numai din făpturi pe Dumnezeu, ci şi duhovniceşte, ca pe unul ce e Duh, adică în chip mai presus de simţire şi de minte, ca unii ce au devenit întregi dumnezei şi Îl cunosc pe Dumnezeu în Dumnezeu[195]. Deci prin aceasta (prin unirea minţii cu cele mai presus de ea, n.n.) se înţeleg cele dumnezeieşti, cum spune acelaşi sfânt[196], şi nu prin noi. Adică întrucât am ieşit cu totul din noi înşine şi ne-am făcut întregi ai lui Dumnezeu. Căci este un lucru mai înalt a fi ai lui Dumnezeu decât ai noştri. Aşa se dăruiesc cele dumnezeieşti celor ce s-au unit cu Dumnezeu.

69. Vezi cum ne depărtează de la voinţa de a căuta să cunoaştem pe Dumnezeu din făpturi descoperindu-ne o altă cunoaştere, mai presus de fire, dumnezeiască şi duhovnicească, ce ne vine, după negarea făpturilor, prin unirea cea mai presus de minte? Căci a spus că prin ea se dăruiesc cele dumnezeieşti şi prin ea se cuvine să fie cunoscute, adică duhovniceşte, şi nu după noi, odată ce nu dobândim cunoştinţa lui Dumnezeu nici prin simţuri, nici prin minte. Pentru că această cunoştinţă este nedesăvârşită şi se potriveşte numai cugetărilor nedesăvârşite. Dar ce vrea sfântul să spună legând cuvântul „nu cumva” de cunoştinţa lui Dumnezeu cea după noi, ce ne vine din făpturi, cuvânt trecut cu vederea de filosof ca ceva de prisos? Fiindcă am văzut lumina şi am auzit glasul lui Dumnezeu în chip tainic şi cu ochii şi cu urechile sensibile, filosofului i s-a părut că poate să spună că Dumnezeu poate fi

---

sensibil, nici inteligibil”, deci nu e cunoscut nici prin simţuri, nici prin înţelegere, „nu se cunoaşte din fiinţa Lui, ci din făpturi?”. Dar ceea ce admite în mod sigur este că pe acest Dumnezeu mai presus de simţuri şi de înţelegere Îl cunoaştem prin unirea cu El. Varlaam reţine din spusa lui Dionisie numai cunoaşterea lui Dumnezeu din făpturi, admisă de acela cu o oarecare îndoială, transformându-i forma întrebătoare a propoziţiei într-o formă certă. Varlaam dezbracă această propoziţie atât de caracterul întrebător, cât şi de faptul că Dionisie vorbeşte în ea de cunoştinţa naturală, pentru care au puterea toţi oamenii, nu de cunoştinţa prin Duhul Sfânt, de care se împărtăşesc numai cei ce cred în Hristos, dar mai ales cei curaţi la inimă.

[195] Palama dezvoltă aici în continuare interpretarea dată de el propoziţiei de mai înainte a lui Dionisie. El spune, adică: Dacă oamenii nu au ca puteri naturale de cunoaştere decât simţurile şi înţelegerea, iar Dumnezeu nu cade nici sub simţuri, nici sub înţelegere, El nu poate fi cunoscut prin aceste puteri naturale decât din făpturi. Dar cei ce primesc pe Duhul ca o putere de cunoaştere mai presus de cele naturale, Îl cunosc pe El în mod nemijlocit, prin unirea cu El.

[196] *Ibidem*.

cunoscut numai din făpturi și prin puterile de cunoaștere ale omului. Dar pentru cei ce pot să prindă înţelesul exact al cuvintelor sfântului, e vădit că el învaţă lămurit că numai cunoştinţa începătoare despre Dumnezeu vine din cunoașterea făpturilor. De aceea a adăugat că „de la aceasta ne suim la Cel ce e dincolo de toate, pe o anumită cale și potrivit cu o anumită rânduială după puterea fiecăruia”[197]. De aceea ea a și fost potrivită celor dinainte de Lege, care erau încă prunci în ce privește cunoașterea lui Dumnezeu[198]. Iar de Avraam se spune că de la aceasta şi-a luat începutul cunoştinţei de Dumnezeu, dar pe urmă nu mai vorbea și nu mai cunoștea pe Dumnezeu prin aceasta. Ce să zicem apoi de Iov, care, văzând mai limpede, striga: „Cu auzul urechii Te-am auzit pe Tine mai înainte, dar acum ochiul meu Te-a văzut pe Tine” (Iov 42, 5). Ce să spunem de Moise, care a văzut pe Dumnezeu în întunericul de dincolo de făpturi patruzeci de zile întregi? De fapt, a fost potrivit ca celor nedesăvârşiţi în cunoaștere să li se pună înaintea celor nevăzute a lui Dumnezeu cele arătate ale lumii, precum simţurilor învăluite li s-au dat cunoştinţele lui Dumnezeu din Lege prin simboluri sensibile. Sau, iarăși, precum sunt unii care s-au împărtășit de o cunoaștere a celor mai desăvârșite și mai neacoperită a celor din afară de Dumnezeu, așa sunt și de cei care au privit la cele nevăzute ale lui Dumnezeu, ca Moise, Pavel, și cei ca ei, deși pe noi ne călăuzesc spre acelea de la cele pe care le vedem.*

71. Dar ce urmărești tu, filosoafe, cu sofismele tale de multe feluri, piezișe și rău ticluite, ca, de pildă, cu afirmarea că „cel ce știe de vreun lucru că există și are cauză și o putere, trebuie să știe și ce este ceea ce este, pe urmă, cauza și apoi și puterea lui”? Dacă ar fi zis cineva că Dumnezeu nu se cunoaște nicidecum din făpturi, ar fi avut rost să ceri lucruri ca acestea, răspunsuri la aceste întrebări, răspunsuri cerute de orice fiinţă raţională. Dar odată ce noi așezăm deasupra cunoştinţei care e comună tuturor prin fire, cunoştinţa tainelor lui Dumnezeu ce vine prin Duhul, ce-ţi vor folosi ţie, celui ce te împotrivești ei, răspunsuri ca acestea, care ţin de cea mai începătoare cunoştinţă a lui Dumnezeu, care se câştigă din făpturi?[199]

---

[197] *Ibidem,* P.G. 3, 872 A.

[198] Cf. Teofil al Antiohiei, *Către Autolic* 2, 25; în PSB, vol. 2, p. 313.

* Lipsă cap. 70 (n. red.)

[199] Varlaam, în calitate de filosof, cerea ca cei ce afirmau că văd pe Dumnezeu în lumină să răspundă la întrebări care se pun numai în cazul cunoaşterii vreunui lucru creat: ce este substanţa lucrului respectiv, unitatea, cauza și puterea lui? Sf. Grigorie Palama îi arată că la aceste întrebări s-a răspuns prin faptul că cei ce cunosc pe Dumnezeu în lumină L-au cunoscut mai înainte din făpturi. Dacă nu L-ar fi cunoscut și recunoscut din făpturi, Varlaam ar fi putut cere răspuns la aceste întrebări pentru a şti ce este Dumnezeu pe care-L experiază aceștia prin „vedere”. Dar așa trebuie să se presupună că în Dumnezeu cel văzut prin experiență sunt implicate caracterele de care întreabă raţiunea, dar sunt totodată depăşite.

Tu însă te-ai obişnuit să te împotriveşti. Deoarece oamenii duhovniceşti spun că există nu numai cunoştinţă, ci şi lumină văzută de minte, tu te sileşti să arăţi pe larg că şi ceea ce se numeşte cunoştinţă e lumină; şi, împotrivindu-te, socoteşti să-i biruieşti prin aceasta pe toţi. „Fără această cunoştinţă începătoare nu va fi cineva om raţional, zice, precum nu va fi nici înaintare a celor raţionali spre cele mai desăvârşite".

Desigur, nu va fi cineva bărbat înainte de a fi prunc. Dar dacă a devenit bărbat, a părăsit cele ale pruncului. Iar dacă, bărbat fiind, cugetă cele ale pruncilor şi se laudă cu ele, cum nu se va face de râs? Şi cum nu va păţi aceasta cel ce zice că este creştin, dar se îndeletniceşte cu ştiinţele elineşti, ca să culeagă din ele rodul cunoştinţei de Dumnezeu?[200]

72. Ce vrei să spui apoi susţinând că: „Dacă partea raţională a sufletului e bolnavă, nu se poate face înţelegătoare prin hărnicie"? Bolnavă cu adevărat este raţiunea sufletului aceluia ce socoteşte înţelegerea sa mai vrednică de crezare decât cuvintele Duhului şi nu preţuieşte poruncile dumnezeieşti ca un leac mare şi desăvârşit al sufletelor. Căci spunea mai înainte că acestea pot curăţa sufletul pe jumătate; dar acum, desfiinţând toată puterea lor curăţitoare, a trecut-o pe seama cunoştinţei, spunând că începutul, mijlocul şi sfârşitul cunoştinţei de Dumnezeu, al sănătăţii sufletului şi al curăţiei, vin de la a şti multe şi tot mai multe şi toate; şi că nu trebuie să ignorăm nicidecum cele multe dacă vrem să ajungem peste tot la ceva, ci să dobândim cunoştinţa enciclopedică despre făpturi dacă vrem să ne învrednicim de înţelegerile cele asemenea îngerilor, unitare şi neîmpărţite[201].

Aceasta e aşa cum ar zice cineva că cel ce vrea să vadă un semn neîmpărţit trebuie să-l vadă întâi după părţile lui cele multe, şi unitatea nu se observă făcând abstracţie de la cele multe, ci numai prin adunarea lor. Dar e ştiut că unul care rezultă din adunare se poate şi împărţi. Acolo însă e vorba de

---

[200] Sf. Grigorie Palama recunoştea trebuinţa cunoştinţei lui Dumnezeu din făpturi, ca şi trebuinţa de a trece prin ea. Dar o socotea proprie celor încă prunci duhovniceşte. Cei progresaţi duhovniceşte trebuie să se ridice mai sus, la cunoştinţa prin „vedere", prin experienţă. Varlaam o socotea pe cea dintâi ca singura cu putinţă pentru toţi.

[201] Întrucât Varlaam condiţiona cunoaşterea Lui Dumnezeu de destoinicia cunoaşterii logice a făpturilor şi cum această destoinicie nu o au toţi, raţiunea multora fiind oarecum bolnavă, deducea că de această boală nu se poate tămădui nimeni prin păzirea poruncilor lui Dumnezeu. Prin aceasta condamna majoritatea oamenilor la o necunoaştere fatală a lui Dumnezeu, rezervând-o filosofilor speculativi sau, în cel mai bun caz, şi savanţilor. Era o concepţie de aristocratism intelectual fatal, paralel cu cel social, sau a unei divizări de nereparat a oamenilor în ce priveşte participarea la bunătăţile dumnezeieşti. Palama, conform Sfintei Scripturi, afirma, dimpotrivă, capacitatea tuturor, chiar şi a celor mai simpli, de a cunoaşte pe Dumnezeu şi de a participa prin aceasta le El, făcând aceasta dependentă de voinţa lor de a se curăţa de rău.

unul care e fără părţi[202]. Iar eu ştiu, ca unul ce am aflat de la Părinţi, ascultând chiar pe unii din ei şi crezându-i, că şi acestea multe, şi lumea aceasta sensibilă întreagă au privit-o nu prin simţuri, nici prin raţionament, ci printr-o putere şi un har propriu minţii îndumnezeite, putere şi har care fac ca cele de departe să fie sub ochi şi cele viitoare le înfăţişează în chip mai presus de fire ca pe unele prezente[203]. Desigur, cuvântătorul de Dumnezeu din Areopag preamăreşte pe Făcătorul firii şi din cele ce ne aparţin nouă prin fire[204]. Şi aceasta nu e de mirare. Căci numai El este Cel lăudat şi de către cele neînsufleţite şi lipsite de simţuri, neraţionale şi raţionale; odată ce numai Lui I se cuvine, în chip eminent, închinarea în Duh, de care Însuşi Dumnezeu a zis că este închinarea cea singura adevărată, singura vrednică de Dumnezeu şi singura dorită de Dumnezeu.

73. Dar din cuvintele marelui Dionisie, pe care filosoful le-a adus, fără să bage de seamă, împotriva sa însuşi, lăsând pe celelalte, din pricina mulţimii

---

[202] Varlaam recunoaşte că cunoaşterea Lui Dumnezeu trebuie să rezulte dintr-o unificare a cunoştinţelor felurite. Dar această unitate a lor, ca să fie cât mai corespunzătoare cu unitatea bogată a lui Dumnezeu, trebuia să fie după el formată din cât mai multe cunoştinţe. Palama observa că unitatea lui Dumnezeu nu corespunde cu adunarea multor părţi. Căci în cazul acesta ea s-ar putea şi împărţi din nou.

[203] Socotind că la Dumnezeu cel Unul omul nu se poate ridica decât prin concentrarea tuturor cunoştinţelor, Varlaam concepea pe Dumnezeu în sensul impersonal al unei unităţi care se şi divide sau se divide de fapt în forma lumii; Palama îi opune pe Dumnezeu-Persoană, Care e Unul, sau tripersonalitatea Lui, deci o unitate care nu se poate împărţi, deşi poate să se manifeste în indefinite lucrări şi rezultate ale acestor lucrări. După El, Dumnezeu ca Unul e dincolo de unitatea panteistă impersonală a realităţii, deci dincolo de posibilitatea de a atins prin unificarea cunoştinţelor. La El se ajunge prin unire cu El în iubire. Unitatea lui Dumnezeu e transcendentă sintezei părţilor creaţiunii sau cunoştinţelor. E unitatea vie, originară, unitatea indestructibilă a Persoanei. De aceea şi la legătura cu El se ajunge nu prin unificarea cunoştinţelor, aşa cum la unitatea subiectului nu se ajunge prin adunarea cunoştinţelor despre părţile prin care se manifestă (Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti* 1, 4; P.G. 3, 589-592). La această unitate se ajunge printr-un salt făcut de minte cu ajutorul harului, sau de subiectul uman prin deschiderea activă şi iubitoare a Subiectului dumnezeiesc; adică întrucât se lasă prins în curentul iubitor ce vine de la acest Subiect, nu prin adunarea multelor aspecte ale realităţii cunoscute prin simţuri şi prin raţionamente *(Despre numirile dumnezeieşti, 2,* 12).

[204] Palama recunoaşte că Dionisie admite şi o cunoaştere a lui Dumnezeu din mulţimea variată a făpturilor. Dar mereu mintea trebuie să depăşească această mulţime prin intuiţia („vederea”) Celui Unul ca Persoană, aducându-I Lui preamărire ca Făcătorul şi Susţinătorul tuturor *(Despre numirile dumnezeieşti* 1, 5; P.G. 3, 593 D). Nu e aici vorba numai de o adunare a părţilor creaţiunii şi a cunoştinţelor despre ea, ci de o depăşire a lor prin ridicarea într-un alt plan, la o unitate care e altfel decât unitatea părţilor lumii.

lor, voi aminti numai pe cel din urmă. Acesta zice, deci, în primul capitol din *Ierarhia bisericească:* „Iar scopul comun al întregii ierarhii este iubirea osârduitoare de Dumnezeu şi de cele dumnezeieşti, căreia i se slujeşte în chip dumnezeiesc şi unitar. Şi înainte de aceasta, depărtarea deplină şi fără întoarcere de la cele contrare, cunoştinţa celor ce sunt în calitatea lor de existenţe (de creaturi), vederea şi cunoaşterea adevărului celui sfânt, împărtăşirea îndumnezeită de desăvârşirea unitară”[205]. Din acestea filosoful deduce următoarele: „Ierarhia este lucrul cel mai mare dintre cele date nouă de Dumnezeu. Iar scopul ei este cunoştinţa celor ce sunt (a făpturilor), cum ne învaţă citatul acesta. Deci cel mai bun lucru din noi este cunoştinţa celor ce sunt (a făpturilor), adică filosofia”.

Ceea ce spune seamănă cu cele spuse de Dionisie după sunetul cuvintelor, dar nu cu înţelesul lor cel sfânt. Căci sfântul spune că adevărata cunoaştere a celor ce sunt „este depărtarea totală de la cele contrare”, adică reţinerea de la săvârşirea celor rele, care trebuie să premeargă lucrării celei sfinţite, îndumnezeite şi unitare. Căci şi cel cucerit şi purtat de poftele rele pofteşte cele ce i se par lui bune, dar arată prin fapte că nu cunoaşte ceea ce e cu adevărat bun; de asemenea, cel stăpânit de mânie se războieşte cu cel ce se împotriveşte celor ce i se par lui bune şi frumoase; şi, simplu grăind, tot cel ce stăruie într-o viaţă rea stăruie într-una care i se pare lui că e bună, dar nu într-una care e cu adevărat bună. Numai cel ce s-a depărtat de cele rele şi a lepădat părerea lui mincinoasă socoteşte ca rele cele ce sunt cu adevărat rele şi are cunoştinţa adevărată a celor ce sunt (a făpturilor), şi nu pe cea părelnică. De aceea numai depărtarea de la cele rele este cunoştinţă a celor ce sunt în calitatea lor de cele ce sunt (a făpturilor); şi, ca atare, premerge lucrării celei sfinţite, îndumnezeite şi unitare. Iar lucrarea sfinţită, îndumnezeită şi unitară este păzirea poruncilor lui Dumnezeu, care se înfăptuieşte prin fuga de cele rele şi prin iubirea stăruitoare şi osârduitoare a lui Dumnezeu şi a celor dumnezeieşti.

Acesta este aşadar, zice, scopul comun al întregii ierarhii: să urască cele contrare poruncilor lui Dumnezeu şi să le iubească pe acestea şi pe Dumnezeu, Care le-a dat, şi, pentru iubirea faţă de El, să trăiască sub ele. Aceasta este cunoştinţa celor ce sunt (a făpturilor) în calitatea lor de cele ce sunt; aceasta e vederea adevărului; aceasta e împărtăşirea de desăvârşire; aceasta, ospătarea din privirea duhovnicească, care se descoperă, potrivit făgăduinţei, şi se luminează, îndumnezeieşte şi hrăneşte în chip înţelegător pe tot cel ce, prin curăţia inimii, petrece în ea în chip înţelegător, mai bine zis duhovniceşte.

74. Dar şi el însuşi (Dionisie) se face pe sine vădit că o spune aceasta. Căci ducând cuvântul mai departe, dar pe urmă revenind, se face el însuşi tâlcuitor al său pentru cei ce nu vor să înţeleagă cele dumnezeieşti şi încearcă

[205] *Ierarhia bisericească,* I, 3; P.G. 3, 376 A.

să le strâmbe după părerile lor greşite. „Am spus deci, cu sfinţenie, zice el, că acesta este scopul ierarhiei noastre: asemănarea şi unirea noastră cu Dumnezeu, pe cât e cu putinţă. Iar la aceasta vom ajunge, cum învaţă cuvintele dumnezeieşti, numai prin iubire şi sfintele lucrări. Căci „cel ce Mă iubeşte pe Mine, zice, va păzi cuvintele Mele şi Tatăl Meu îl va iubi pe el şi vom veni la el şi Ne vom face sălaş în el" (Ioan 4, 24).

Vezi ce numeşte cunoştinţa adevărată a celor ce sunt (a făpturilor)? Lucrarea poruncilor. Şi care este sfârşitul acestora? Unirea şi asemănarea cu Dumnezeu. Dar de ce a numit această asemănare iubire? Pentru că iubirea este plinătatea virtuţilor; şi pătrunzând chipul înfăptuieşte asemănarea lui desăvârşită cu Dumnezeu. Iar prin cuvintele: „în chip dumnezeiesc şi unitar" şi „lucrarea sfinţită", a arătat păzirea poruncilor, mişcarea exclusivă spre Dumnezeu şi spre cele dumnezeieşti. Căci binele nu e bine dacă nu se face numai pentru bine. Depărtarea de la cele rele contrare, cunoaşterea celor ce sunt (a făpturilor) şi vederea şi ştiinţa sfinţită a adevărului înfăţişează, la rândul lor, ura faţă de patimi, scârba de păcat şi fuga fără întoarcere de la el.

În sfârşit, „prin desăvârşirea unitară" şi prin „împărtăşirea îndumnezeită de Unul" şi „prin privirea care hrăneşte şi îndumnezeieşte în chip înţelegător", a arătat cercetarea şi sălăşluirea dumnezeiască făgăduită, care desăvârşeşte prin unire şi hrăneşte prin vedere ochiul cel duhovnicesc[206].

75. Dacă deci numai prin păzirea poruncilor vine adevărata cunoştinţă şi unirea şi asemănarea cu Dumnezeu, ceea ce numeşte filosoful cunoştinţă este o falsă cunoştinţă. El zice limpede de la început: „Din păzirea poruncilor nu e cu putinţă să vină această cunoaştere". Iar puţin mai departe, arătând de unde vine cunoaşterea aceasta, zice: „De la a nu ignora cele multe, nici raţiunile lucrurilor; mai bine zis de la a cunoaşte toate şi de la a se sârgui de a afla tot ce anunţă cineva că ştie, fie el elin sau egiptean, ca să nu fie lipsit de niciuna dintre cele ce s-au spus şi se cunosc despre firea lumii, ca nu cumva prin acea lipsă să ignore pe Dumnezeu", odată ce, după el, Dumnezeu se cunoaşte numai din făpturi. El face ceva asemănător cu unul care, auzind că numai cu lucrurile de mâncare se hrăneşte şi susţine trupul, ar zice că cel ce vrea să trăiască nu trebuie să se lipsească de niciun aliment şi să nu întrerupă a se hrăni nicio zi şi

[206] Privirea lui Dumnezeu „hrăneşte" ochiul duhovnicesc, căci acest ochi asimilează puterea privitoare a lui Dumnezeu cu puterea lui văzătoare sau lumina lui Dumnezeu cu lumina lui, aşa cum lumina fizică de afară întăreşte puterea văzătoare a ochiului nostru sensibil sau aşa cum o persoană iubită ne ajută să-i vedem frumuseţile prin iubirea pe care ne-o comunică şi care-i pune în evidenţă aceste frumuseţi. Hrănirea aceasta are loc prin unire între credinciosul care vede şi Dumnezeu cel privit. Privirea se desăvârşeşte prin faptul că devine unitară, adică prin faptul că se concentrează numai la Cel cu adevărat Unul, depărtându-se de la cele multe; prin faptul că în Acel Unul află totul. Această atenţie totală spre El e hrănită de iubirea deplină de El şi ea implică în sine şi ascultarea desăvârşită de El.

niciun ceas. Unul ca acesta laudă nebunia nefolositoare a meselor bogate şi patima lăcomiei pântecelui ca pe ceva cât se poate de necesar vieţii omeneşti, nedorind nimic din cele mai înalte.

Dumnezeu i-a dat, fără îndoială, părţii cugetătoare a sufletului, ca materie, raţiunile firii, dar ca pe unele ce pot călăuzi spre o cunoştinţă mai înaltă. Noi deci, luând din cele numai cât ne este de trebuinţă, pe cele de prisos le lăsăm celor ce nu pot primi hrană mai desăvârşită. Iar dacă aceştia, chiar după ce au trecut de vârsta copilărească, nu vor să părăsească hrana potrivită pruncilor, noi căutăm să-i smulgem ca pe nişte monştri de la acest sân al universului, întrucât nu le mai este folositor, şi o facem aceasta ca unii ce-l folosim cu cumpătare, odată ce ne-am despărţit de hrana care nu ne mai e potrivită. Ei însă nemaifiind copii, ci desăvârşiţi în răutate, se ridică împotriva noastră şi râvnesc mai degrabă să ne tragă şi pe noi în jos la năravul lor, decât să se înalţe ei la măsura cuvenită.

76. De aceea zic că şi Fiul vine cu Tatăl şi-Şi face sălaş în acela „care cunoaşte raţiunile lumii; căci acela cunoaşte adevărul; iar Dumnezeu e adevărul şi Tatăl adevărului. Dar şi tot cel ce cunoaşte se reazemă şi petrece în ceea ce cunoaşte. Deci cel ce are cunoştinţa lucrurilor va fi întemeiat statornic în Dumnezeu. Iar având acesta locuinţa neclintită în Dumnezeu, pe drept cuvânt a spus Acela că va veni la el şi-Şi va face sălaş în el. Acesta este, zice, cel ce şi-a făcut şi mintea plină de lumină înţelegătoare". Aceasta este cea mai desăvârşită cunoştinţă de Dumnezeu a filosofului.

Dar eu aud Evanghelia zicând că diavolul este mincinos şi tatăl minciunii[207]. Şi ştiu că prin aceeaşi simţire, cunoştinţă şi ştiinţă îmbrăţişăm şi cele contrare. Deci cel ce cunoaşte adevărul cunoaşte şi minciuna. Dacă, aşadar, după cuvintele filosofului, cel ce cunoaşte şi se reazemă şi petrece în ceea ce cunoaşte şi de aceea, după el, cel ce are cunoştinţa lucrurilor este în Dumnezeu şi Dumnezeu în el, atunci şi minciuna şi tatăl minciunii şi-au făcut locuinţă în el, şi acesta are sufletul plin şi de întunericul minţii. Şi de fapt mult întuneric umbreşte sufletul care dă pe faţă asemenea cugetări. Oare cel ce zicea: „Te cunosc pe tine cine eşti: sfântul lui Dumnezeu" (Marcu 1, 24), datorită cunoştinţei acesteia avea în sine şi pe Hristos? Dar cel ce cunoaşte, şi nu face voia lui Dumnezeu, are oare în el sălăşluit statornic pe Dumnezeu? Cum „se va bate atunci mult" (Luca 12, 47)? Hristos spune în Evanghelii că

[207] Varlaam separa strict cunoaşterea lui Dumnezeu şi păzirea poruncilor sau teologia de trăire, de curăţie, de împlinirea poruncilor ca semn şi mijloc de întărire a iubirii de Dumnezeu şi de oameni, de curăţire, de sfinţire. El transforma teologia în filosofie teoretică. Aceasta e concepţia care a pus stăpânire pe teologia occidentală, scolastică şi protestantă. Când protestantismul a negat valoarea faptelor pe toate planurile, n-a făcut decât să tragă ultima concluzie din raţionalismul teologic al scolasticii.

sălăşluirea Lui şi a Tatălui vine din păzirea poruncilor, iar arătarea vine din sălăşluire. Dar acesta socoteşte tocmai pe dos, că sălăşluirea vine din ceea ce i se pare lui arătare. Iar despre arătare, dimpotrivă, zice că vine din cunoştinţă, nu din porunci, dintr-o cunoştinţă despre care a declarat mai înainte că nu vine nicidecum din păzirea dumnezeieştilor porunci. De o astfel de lumină şi adevăr şi-a făcut mintea plină. Ba nu numai că a spus mai înainte de această cunoştinţă că nu poate fi procurată de poruncile dumnezeieşti, ci a numit-o şi filosofie, procurată de disciplinele filosofiei. Prin aceasta a arătat că ea este nebunie la Dumnezeu. Deci, ceea ce mai înainte socotea nebunie, acum declară că e Dumnezeu şi Cuvântul-Unul-Născut al Tatălui. De o astfel de lumină şi adevăr şi-a umplut mintea sal

77. Dar fiindcă prin aceeaşi simţire cuprinzi cele contrare, tu când te simţi cald, filosofule? Când trupul tău arde de această calitate a căldurii sau când, avându-l rece, iei la cunoştinţă contrarul căldurii? Desigur, atunci simţi căldura în tine, când arzi din pricina ei. Deci şi pe Dumnezeu Îl vei avea în tine cu adevărat atunci când vei avea în sufletul tău deprinderea dumnezeiască. Iar deprinderea cu adevărat dumnezeiască este dragostea faţă de Dumnezeu. Şi aceasta vine prin lucrarea sfântă a poruncilor dumnezeieşti. Căci deşi dragostea aceasta e de la începutul lor, ea e şi la mijloc, şi la sfârşit. Fiindcă dragostea este Dumnezeu, Care numai în aceasta Şi-a făgăduit venirea şi sălăşluirea şi arătarea Lui. Deci atunci îţi vei fi de folos şi spre îndreptare şi ţie, şi altora cu adevărat, când vei dobândi din împlinirea poruncilor o astfel de stare lăuntrică. Căci acum, prefăcându-te că vrei să îndrepţi pe alţii, te-ai vădit ca unul ce-i strici şi-i ponegreşti. Că-i strici în vreme ce te lauzi că-i îndrepţi, va arăta cuvântul mai limpede în continuarea lui. Dar proba vădită că sub masca îndreptării cauţi mai degrabă să-i ponegreşti este marea silinţă ce ţi-o dai de a nu lăsa să ne vină sub ochi scrierile tale, care ţi se par că sunt spre îndreptarea noastră. E ca şi când careva dintre doctori ar spune că a pregătit unui bolnav o băutură foarte folositoare, dar ar opri cu totul întrebuinţarea ei. De aici s-a văzut că ştiai şi tu de mai înainte ceea ce s-a arătat acum pe faţă, că cele numite de tine leacuri sunt pline de venin. Deci ştiai de mai înainte că nu vei rămâne nedescoperit când ni se vor descoperi acestea.

78. Dar, fără să vrei, ne-au venit în mână aceste scrieri ale tale, la sfârşitul cărora zici că vrei să slujeşti spre îndreptare în privinţa celor ce ţi le-a spus oarecare dintre prietenii tăi în chip greşit despre cunoştinţa de Dumnezeu. Iar ceea ce a spus în chip greşit prietenul, spui că-i aceasta: „Cei curaţi cu inima ştiu prin sfânta lumină ce apare în ei că este Dumnezeu; şi că este ca o lumină, mai bine zis ca un izvor de lumină înţelegătoare şi nematerială. Iar cei ce nu s-au urcat până la această vedere privesc mereu pe Proniatorul comun: în cele făcute bune, însăşi bunătatea; în cele făcute vii, însăşi viaţa şi, simplu, în toate, pe Cel ce este toate şi aşezat mai presus de toate".

Iar aceasta zice filosoful că nu e drept, şi îl ştiu pe el că a spus rău de

acestea şi altădată. Căci neluând în seamă cuvântul „ca” ce s-a adăugat la lumină cu înţelesul de pildă, a declarat că spunem că noi cunoaştem ce fel de lumină este Dumnezeu. Dar odată ce noi am atras atenţia la adaosul „izvorul luminii” şi am dedus în mod concentrat că „Dumnezeu este ca izvorul luminii”, îl întrebăm ce înţeles are aici cuvântul „ca”? Iar el a mărturisit, fără să vrea, neştiinţa şi a cerut iertare. Căci nu e cu putinţă a-l înţelege altfel decât ca „oarecum ca”[208].

Dar acum a fost prins cu altceva: „Făcându-se vădit că zice că chiar celor mai văzători Dumnezeu Îi Se face cunoscut numai din cele ce sunt (din făpturi), cunoştinţa lui Dumnezeu învăţată aici prin arătarea unei lumini înţelegătoare, ca una ce e altceva decât cea din făpturi (din cele ce sunt), nu e nicidecum adevărată”.

La aceasta trebuie să răspundem că odată ce s-a făcut vădit prin cele multe de mai sus că Dumnezeu nu se cunoaşte numai din cele ce sunt (din făpturi), ci şi din cele ce nu sunt, în sens de depăşire, adică din cele necreate[209], dar şi prin lumina veşnică şi aflată mai presus de toate, care acum se dăruieşte în măsura unei arvune celor vrednici, iar în viaţa cea fără de sfârşit îi va învălui la nesfârşit, în chip necesar e adevărată şi vederea aceasta; şi cel ce nu o recunoaşte pe aceasta ca adevărată a căzut din cunoştinţa dumnezeiască.

„Dar toată cunoştinţa lui Dumnezeu, zice, rezultă din cele din jurul Lui, nu din cele ale Lui”. Dar unde spunem în cuvântul nostru că această arătare nu e din cele „din jurul Lui”? Căci o punem mai presus de cele ce sunt altfel, dar nu spunem nicidecum că este din ceea ce este Dumnezeu. Însă poţi afla pe cuvântătorii de Dumnezeu punând şi alte multe vederi mai presus de cunoştinţa de Dumnezeu cea din făpturi. Dar o deosebesc pe aceasta de toate celelalte şi o cinstesc în mod eminent cu numele dumnezeiesc, ca pe singura arătare îndumnezeitoare a lui Dumnezeu.

Însă acum trebuie să punem capăt acestui cuvânt prea mult întins, care se rânduieşte în şirul celor scrise pentru a respinge cele spuse de filosof în *Cuvintele despre cunoştinţă.*

---

[208] Remarcăm sensul neliteral în care, după Sf. Grigorie Palama, trebuie înţeleasă lumina văzută de isihaşti şi de sfinţi. Reaua voinţă a lui Varlaam a persistat însă, cu toată explicarea lui Palama, până azi în adversarii catolici ai lui Palama şi ai tradiţiei răsăritene despre lumina dumnezeiască pe care o văd sfinţii şi care se vede prin ei. „Prietenul” care i-a spus lui Varlaam acestea se pare că este Palama.

[209] Aici Sf. Grigorie Palama precizează care sunt „cele ce nu sunt” prin depăşirea celor ce sunt. Ele sunt cele necreate. Toate acestea „nu sunt” faţă de cele create, care „sunt”. *Nu sunt* pentru că sunt mai presus de ceea ce cunoaştem noi, care „suntem”, deci suntem creaţi, ca şi ceea ce cunoaştem în mod natural. Nu e vorba deci numai de o teologie negativă teoretică, ci de ceva cu mult mai pozitiv şi mai plin de existenţă decât cele create.

Din Cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur la întâiul mucenic Ştefan[210]

Nimic n-a nesocotit mucenicul în voinţa de a urma Stăpânului, ci a dovedit şi nerăutatea sufletului şi bărbăţia răbdării. De aceea se învredniceşte şi de vederea dumnezeiască. „Căci privind, zice, la cer, a văzut slava lui Dumnezeu şi pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu” (Fapte 7, 55). Iar cinstea Mântuitorului este de aşa fel, că mucenicul o pune mai presus de a îngerilor. „Căci privind, zice, la cer, a văzut slava lui Dumnezeu şi pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu”; a văzut deci nu numai slava şi locul celor nevăzuţi, ci şi pe Însuşi Cel dorit, la Care a privi se tem şi oştile îngereşti (1 Petru 1, 12). Căci acolo-şi aţinteşte mucenicul ochiul, unde Heruvimii îşi acoperă feţele; pe acelea le priveşte, la care Serafimii nu îndrăznesc să caute (Isaia 6, 2). S-a urcat cu vederea la înălţimea nesfârşită, s-a arătat prin aceasta mai sus decât îngerii, mai înalt ca Stăpâniile, dincolo de Scaune. Căci îl atrăgea cuvântul Stăpânului, făgăduit de mai înainte: „Unde sunt Eu, acolo va fi şi slujitorul (diaconul) Meu” (Ioan 12, 26). Acesta e cel dintâi diacon al Mântuitorului, ca şi întâiul mucenic al nevoinţei, pe care văzându-l, mulţi s-au făcut şi ei mucenici. Căci Ştefan e mult iubit de cei ce se nevoiesc.

De aceea şi strigă cu fapta însăşi, înainte de Pavel: „Faceţi-vă următori Mie, ca şi eu lui Hristos” (1 Cor. 11, 1). Căci e cu putinţă şi de folos celor ce voiesc. Şi eu sunt mucenic şi m-am nevoit cel dintâi după Stăpânul şi am privit cel dintâi cele ascunse în cer. Căci am văzut pe Fiul Tatălui şezând de-a dreapta Tatălui şi am văzut împlinit cuvântul: „Zis-a Domnul Domnului meu: şezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe duşmanii Tăi aşternut picioarelor Tale” (Ps. 109, 1; Matei 20, 44; Fapte 2, 35; Evr. 1, 13).

[210] P.G. 59, 701 ş.u.

AL ACELUIAŞI

Despre împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare sau despre simplitatea dumnezeiască şi mai presus de fire

1. Să cercetăm acum ceea ce spun amândoi[1] şi ceea ce pare să prezinte o oarecare greutate. Căci zic către noi: „Dacă spuneţi că harul din sfinţi e necreat, nu pentru altceva, ci pentru că se împărtăşesc de Dumnezeu, întrucât toate creaturile se împărtăşesc de Dumnezeu – căci prin toate străbate şi tuturor le împărtăşeşte, unora existenţa, altora pe lângă existenţă şi viaţa simţitoare sau raţională sau înţelegătoare –, harul va fi necreat pe seama tuturor, unora pentru a exista, altora pentru a vieţui, iar altora, pe lângă acestea, şi pentru a raţiona şi înţelege”.

Noi, conglăsuind cu sfinţii, nu am voit să le dăm acestora nicio atenţie apărându-ne. Căci în dogmele creştinilor călăuzeşte credinţa, nu dovedirea. Dar pentru cei ce ar putea fi înşelaţi de afirmările amăgitoare ale acestora, trebuie să-i întrebăm la rândul nostru: Dacă voi spuneţi că harul din sfinţi e creat pentru faptul că toate cele create se împărtăşesc de Dumnezeu, pentru voi toate se vor numi sfinte şi toată făptura se va îndumnezei de către voi; vor fi sfinte nu numai cele raţionale, mai bine zis aceia dintre cei raţionali care se împărtăşesc de darul îndumnezeitor al Duhului, ci şi cele neraţionale şi pe lângă acestea cele neînsufleţite. Şi ce-i dacă unul se împărtăşeşte de existenţă şi de o viaţă mai înaltă decât altul? După judecata ta, pentru tine va fi mai sfântă albina decât musca şi mioara decât albina şi altele decât mioara şi omul mai mult decât acestea, poate chiar şi Isabela; şi, iarăşi, furnica mai sfântă decât altă insectă sau, dacă vrei, taurul sau elefantul sau altul dintre animale mai sfânt decât berbecul, iar omul mai sfânt decât acestea, chiar dacă ar fi ca Ahab. Un astfel de sfânt va fi şi cel ce vă atrage pe voi prin dogme vrednice de dispreţ spre astfel de opinii vrednice de râs[2] şi care e în mod vădit un duşman al Evangheliei lui Hristos[3].

---

[1] „Amândoi” trebuie să fie Varlaam şi Achindin. Scrierea aceasta trebuie să dateze din 1342 şi trebuie să fie dintre primele după ce Achindin a preluat lupta împotriva lui Palama, după ce Varlaam, dezaprobat de Sinodul din 1341, a plecat definitiv în Occident. Palama, referindu-se la Achindin, nu uită nici de Varlaam, căci afirmarea despre caracterul creat al harului o luase Achindin de la Varlaam. Scrierea aceasta se cuprinde în ed. Hristou, tom. II, Salonic, 1966, pp. 137-163.

[2] Cred că se face aluzie la Varlaam, care atrăsese pe Achindin la învăţătura lui.

[3] Adversarii lui Palama respingeau argumentul lui, că harul e necreat pentru faptul că cel ce se împărtăşeşte de el se împărtăşeşte de Dumnezeu, cu argumentul că atunci toate ar trebui să se împărtăşească de harul necreat, pentru că toate se împărtăşesc de Dumnezeu în diferite grade. Palama le răspunde că după această judecată toate ar trebui să fie sfinte în diferite grade. Prin aceasta pune temeiul unei deosebiri cu totul

2. Dacă darul îndumnezeitor al Duhului din sfinţi e creat şi e ceva ca o deprindere[4] sau imitare naturală, cum ne învaţă cel ce umblă printre noi tulburându-ne[5], sfinţii nu se îndumnezeiesc mai presus de fire, nici nu se nasc din Dumnezeu (Ioan 1, 13), nici nu sunt duh ca unii născuţi din Duh (Ioan 3, 6) şi nu se fac un duh cu Domnul, ca unii ce sunt alipiţi de El (1 Cor. 6, 17). În acest caz, Hristos n-a dat, numai când a venit la noi şi numai celor ce cred în numele Lui, putere să se facă fii ai lui Dumnezeu (Ioan 1, 12). Căci şi înainte de venirea Lui a existat ea în toate popoarele şi există şi acum în cei credincioşi şi necredincioşi, dacă El este în chip natural în noi.

Dar ascultă pe Cuviosul Maxim, care spune în *Dialogul cu Pyrrhus:* „Şi Moise, şi David, şi toţi câţi au primit în ei lucrarea dumnezeiască prin lepădarea trăsăturilor omeneşti şi trupeşti erau mişcaţi de Duhul lui Dumnezeu”[6]. Şi iarăşi, în alt loc: „Chipul urcându-se la arhetip şi fiind cucerit de lucrarea dumnezeiască, mai bine zis făcându-se dumnezeu prin îndumnezeire, se îndulceşte mai mult de extaz decât de cele ce sunt şi se cugetă în el, pentru harul Duhului ce l-a covârşit pe el”[7].

3. Deci cei ce se îndumnezeiesc nu se fac numai mai buni după fire, ci primesc lucrarea dumnezeiască sau pe Însuşi Duhul Sfânt[8]. Aceasta o spune şi marele Vasile: „Când gândim la demnitatea proprie Lui, Îl vedem împreună cu Tatăl şi cu Fiul, iar când ne gândim la harul lucrător în cei părtaşi de El, spunem că este în noi”[9].

Dar dacă este şi în sfinţi ca în toate făpturile, iar ca Dumnezeu, după înţeleptele născociri ale voastre, creează şi în sfinţi sfinţenia cum le creează pe cele corespunzătoare în toate celelalte, ce nevoie mai era de Hristos şi de

---

de alt ordin între împărtăşirea de har, de care se bucură credincioşii, şi între deosebirile împărtăşirilor graduale de bunuri create, de care se bucură diferitele creaturi. Judecata simplistă a lui Varlaam şi a aderenţilor lui punea pe acelaşi plan împărtăşirea de ceva necreat din Dumnezeu Însuşi şi împărtăşirile de bunuri create produse de Dumnezeu prin actele Lui creatoare, adică între împărtăşirea directă şi personală de Dumnezeu şi împărtăşirile indirecte de anumite însuşiri produse prin acte creatoare de bunătatea Lui. E ca şi când cineva ar pune pe acelaşi plan faptul că primeşte de la o persoană un lucru făurit de ea sau o primeşte pe ea însăşi, sau o putere ce iradiază, prin iubire, din ea. Varlaam, ca reprezentant al scolasticii, închidea toată viaţa lumii în ordinea creată.

[4] Teologia scolastică începuse să definească harul ca un habitus (deprindere) creat, chiar dacă îl numea în acelaşi timp habitus supranatural.

[5] Cel ce făcea aceasta acum era Achindin, urmaşul lui Varlaam.

[6] P.G. 91, 297 A; în rom., PSB, vol. 80, pp. 325-326.

[7] *Ambigua,* P.G. 91, 1076 C; în rom., PSB, vol. 80, p. 76.

[8] Harul ridică pe cei ce-l primesc din ordinea creată, situându-i prin comuniunea nemijlocită cu Dumnezeu în ordinea necreată, mai presus de fire.

[9] *Despre Sfântul Duh,* 26, 63; P.G. 32, 184 C; în rom., PSB, vol. 12, p. 78.

prezenţa Lui?[10] Ce nevoie mai e de Botezul în El şi de stăpânirea şi de puterea ce ne vine din El? Ce nevoie mai e de Duhul suflat, trimis şi sălăşluit de la început? Căci precum era în toate, era şi în noi. Şi va fi şi Dumnezeu, Care îndumnezeieşte, aşa cum creează[11]. Dar marele Vasile spune limpede: „Dacă Dumnezeu face acelaşi lucru creând şi născând, Hristos nu este prin aceeaşi lucrare Creator şi Părinte? Căci e Dumnezeu. Şi nu avem nevoie de înfierea prin Duhul Sfânt”[12]. „Şi împreună ne-a sculat, zice Apostolul, şi împreună ne-a aşezat întru cele cereşti, în Hristos Iisus... Căci în har sunteţi mântuiţi, prin credinţă. Şi aceasta nu de la voi, căci al lui Dumnezeu este darul; nu din fapte, ca să nu se laude cineva” (Efes. 2, 6-9).

Tu însă ne făgăduieşti îndumnezeirea numai din faptele imitării naturale, spunând că darul îndumnezeitor şi harul dumnezeiesc este imitarea din puterile firii. Dar „de nu are cineva Duhul lui Hristos, nu este al Lui” (Rom. 8, 9); şi „Duhul lui Dumnezeu locuieşte întru noi” *(ibid.);* şi „toţi am fost adăpaţi dintr-un singur Duh” (1 Cor. 12, 13); şi „cel ce se alipeşte de Domnul este un singur duh cu El” (1 Cor. 6, 17); şi „Hristos locuieşte în inimile celor

---

[10] E de fapt o teză a teologiei scolastice că Duhul creează harul în noi, deci şi sfinţenia în sfinţi, cum creează cele corespunzătoare în toate creaturile. Sfinţenia nu e o calitate cu adevărat dumnezeiască în sfinţi, ci una tot creată. Sfântul rămâne şi el închis total în ordinea creatului. Pe drept cuvânt, Palama întreabă pe cei ce susţineau aceasta: Dar atunci de ce a mai fost nevoie de întruparea Fiului lui Dumnezeu? Nu putea crea Duhul Sfânt harul în oameni şi fără înomenirea Fiului lui Dumnezeu? Sau din învăţătura aceasta scolastică ar urma că şi tot ce e deosebit în umanitatea lui Hristos e creat. Dar atunci de ce S-a mai întrupat Fiul lui Dumnezeu, când putea crea într-o umanitate acestea fără să Se mai facă El Însuşi Subiectul sau ipostasul umanităţii asumate, fără să-i comunice acesteia energiile Sale necreate? Dar în umanitatea noastră Duhul lui Hristos face acelaşi lucru ca şi în Hristos ca om: ne face subiecte ale energiilor necreate ale lui Dumnezeu, sau ale lui Hristos. Hristos ne-a scos dintr-o viaţă petrecută exclusiv în graniţele creatului. Concepţia despre harul creat sau face cu neputinţă orice comunicare nemijlocită între Dumnezeu şi lume, sau le confundă în mod panteist.

[11] După învăţătura scolastică a lui Varlaam şi Achindin nu e nicio deosebire între lucrarea creatoare şi îndumnezeitoare a lui Dumnezeu. Totul se îndumnezeieşte prin creare, ceea ce înseamnă că însăşi crearea e naştere din Dumnezeu. Harul e şi el o putere creată dată celui ce primeşte Tainele. Dar la ce le mai primeşte atunci? Concluzia e sau închiderea lumii în graniţele hermetice ale creatului, sau un panteism pur.

[12] Sf. Vasile, *Contra lui Eunomie,* 4, P.G. 29, 697 A. Dacă îndumnezeirea e una cu crearea, nu mai e nevoie de o lucrare specială a Sfântului Duh. Dar Duhul Sfânt înfiază pe cei odată creaţi, ridicându-i la un plan de viaţă superior, la viaţa comună cu Dumnezeu. El ne ridică din planul creaţiei în relaţia nemijlocită cu Dumnezeu cel personal. El e dovada iubirii libere a lui Dumnezeu faţă de noi, nemailăsându-ne să trăim ca simple creaturi ale Lui.

credincioşi prin Duhul" (Efes. 3, 16-17); şi „ascultând cuvântul adevărului, în care am şi crezut, am fost pecetluiţi în Duhul cel Sfânt al făgăduinţei, care este arvuna mântuirii noastre" (Efes. 1, 13-14); şi „întru aceasta cunoaştem că rămânem întru El şi El întru noi, că din Duhul Lui ne-a dat nouă" (1 Ioan 4, 13); şi „n-aţi luat duh de robie, ci Duhul înfierii" (Rom. 8, 15).

4. Iar tu declari că numai de creaturi se împărtăşesc şi numai pe ele le văd şi cei ce, din pricina curăţiei celei mai depline a inimii, văd limpede şi pătimesc strălucirea lui Dumnezeu şi primesc pe Fiul, Care vine să-Şi facă sălaş împreună cu Tatăl întru ei şi să li Se arate pe Sine lor potrivit făgăduinţei. Ce spui, omule? Socoteşti că Duhul lui Hristos, Duhul lui Dumnezeu, Duhul cel Sfânt al făgăduinţei, arvuna moştenirii sfinţilor, Duhul înfierii, făgăduinţa Duhului, pe care luând-o Fiul de la Tatăl a dăruit-o celor ce cred în El, Duhul vărsat peste robii şi roabele lui Dumnezeu din Duhul Lui, după prorocul Ioil (Ioil 3, 1), e creatură şi imitare naturală, şi pe cei ce nu voiesc să hulească ca tine îi declari, umblând din loc în loc, rău credincioşi? Nu te ruşinezi, omule, de Apostolul care zice că „trupurile voastre sunt biserică a Duhului, Care locuieşte întru voi"? (1 Cor. 6, 19); şi iarăşi: „sunteţi biserica lui Dumnezeu şi Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi" (1 Cor. 3, 16)? Oare a binevoit vreodată înainte să cinstească locuinţa robului cu numele de biserică? Iar dacă e în noi ca în toate, fiecare dintre animalele necuvântătoare, şi dintre fiare, şi dintre cele ce se târăsc pe pământ, e biserica lui Dumnezeu. Nu mai spun că şi în elinii ce le cinstesc pe acestea şi în ceilalţi cinstitori ai lor. În zadar îi mai laudă în acest caz Apostolul pe credincioşi pentru acest fapt, şi anume pe cei cercaţi: „Oare nu ştiţi că sunteţi biserica lui Dumnezeu şi Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi" (1 Cor. 3, 16), „de nu cumva sunteţi necercaţi" (2 Cor. 13, 5).

5. Dar „Îl împărţiţi, zice, pe Duhul dumnezeiesc, spunând că e subordonat, necreat şi supraordonat, şi măsuraţi pe Dumnezeu, spunând că unul dintre sfinţi primeşte un har mai mare, altul unul mai mic; şi aceasta nu e asemănarea cu Dumnezeu ce şi-o câştigă fiecare prin imitare, ci altceva decât aceasta care vine de sus şi e dar şi necreat".

Împotriva cui le spui acestea? Împotriva noastră sau a prorocului, mai bine zis împotriva Dumnezeului prorocilor, Care a spus prin unul din ei: „Voi vărsa din Duhul Meu peste tot trupul" (Ioil 3, 1); şi împotriva Apostolului, care vorbeşte de: „împărţirile Duhului Sfânt" (Evr. 2, 4); şi a lui Dionisie, care scrie limpede: „Unul este Cel pe care toţi cei ce au acelaşi chip Îl doresc, dar din care nu se împărtăşesc în chip unitar, măcar că este Unul, ci împarte fiecăruia cele dumnezeieşti potrivite lui împreună cu împlinirea după vrednicie"[13].

Deci nu Duhul e împărţit şi măsurat, ci mai degrabă El măsoară pe cei ce se împărtăşesc, întrucât Se împarte pe Sine fiecăruia după vrednicie, potrivit dreptăţii Sale mântuitoare şi vindecătoare. Propriu-zis, El nu Se împarte, ci

---

[13] *Ierarhia bisericească* 1, 2, P.G. 3, 373 B.

luminează neîmpărţit, dar noi nu-L putem cuprinde întreg[14].

6. Acestea s-au scris şi despre Pavel pe scurt, când i-a vorbit marea lumină, învăluindu-l ca un fulger (Fapte 9, 3; 26, 13). Iar cei ce au urcat împreună cu Domnul pe munte au văzut slava Lui „nu întreagă, ca să nu piardă, împreună cu vederea, şi viaţa"[15]. Deci nu e numai neîmpărţit Duhul în cei împărţiţi, ci îi şi uneşte pe cei ce se împărtăşesc după puterea lor, ca o putere unificatoare, şi-i înalţă spre unitatea şi simplitatea îndumnezeitoare a Tatălui, Care-i adună. Astfel, ieşind cu bunătate pentru unirea celor proniaţi şi înmulţindu-Se, Duhul rămâne înăuntrul Său Însuşi după puterea cea mai presus de fire[16]. Chiar dacă această revărsare şi trimitere şi înaintare este arătare – „căci fiecăruia i s-a dat arătarea Duhului spre folos" (1 Cor. 12, 7) se poate spune că Duhul Se împarte, măsurându-Şi arătarea după măsura celor ce se unesc cu El în chip tainic? Şi dacă niciodată nu Se arată în chip desăvârşit, aceasta fiind tuturor fără de folos, ci depăşeşte în chip nesfârşit toată arătarea şi înţelegerea, se poate spune că Se împarte şi Se compune din ceva subordonat şi ceva supraordonat? Nu înţelegeţi, voi cei întru toate înţelepţi, nici faptul că ceea ce se arată sau se cugetă sau se împărtăşeşte de Dumnezeu nu e parte a Lui, ca să sufere Dumnezeu vreo împărţire cum ziceţi voi, ci întreg Se arată şi nu Se arată, Se înţelege şi nu Se înţelege, Se împărtăşeşte şi rămâne neîmpărtăşit?[17]

7. Iar dacă, după marele Dionisie, „îndumnezeirea este asemănarea şi unirea cu Dumnezeu"[18], cum am admite că îndumnezeirea este imitare naturală? Noi avem nevoie de asemănare ca să fim în armonie cu unirea aceea

---

[14] Taina acestei împărţiri neîmpărţite implică taina caracterului personal al Duhului. Oricine doreşte întregimea unitară a persoanei iubite, dar o primeşte atât cât poate. O primeşte întreagă, pentru că persoana iubită i se dăruieşte întreagă, dar o primeşte cât poate, pe cât de mare este iubirea lui primitoare. Unul o primeşte mai mult, altul mai puţin, şi unul mai mult după un aspect, altul mai mult după un alt aspect, după capacitatea sa de iubire şi deci de primire.

[15] Stihira a treia de la Litia din 6 august.

[16] O asemănare avem în faptul că persoana iese spre cei cu care comunică, dar rămâne, ca izvorul unitar al manifestărilor sale, neîmpărţită în sine însăşi, deşi în acelaşi timp se comunică întreagă prin fiecare manifestare şi mai multora deodată.

[17] Afirmării simpliste a adversarului că Dumnezeu sau nu Se arată şi nu Se dăruieşte deloc, sau Se arată şi Se dăruieşte întreg, Palama îi opune înţelegerea vie a tainei persoanei şi a modului dialectic în care ea pe de o parte se arată şi se dăruieşte întreagă, pe de alta, nu se poate primi întreagă. Dumnezeu ca Persoană iubitoare Se manifestă şi Se dăruieşte întreg în fiecare lucrare mai presus de fire, dar totodată rămâne neîmpărţit în Sine Însuşi sau rămâne ca întreg neîmpărţit şi neîmpărtăşit. Căci chiar persoana umană se vede şi nu se vede întreagă în orice act şi manifestare a ei, sau se dăruieşte ca întreg şi rămâne ca întreg nedăruit.

[18] *Ierarhia bisericească*, 1, 3, P.G. 3, 376 A.

prin care se săvârşeşte îndumnezeirea. Căci fără unire, asemănarea nu ajunge pentru îndumnezeire. Iar asemănarea de care avem nevoie este aceea care ne vine din lucrarea şi păzirea poruncilor dumnezeieşti, care nu se săvârşeşte numai prin imitarea naturală, ci din puterea Duhului, care ne vine prin sfinţita naştere a noastră din nou de sus şi se întipăreşte în chip negrăit în cei botezaţi. Prin aceasta, cei ce „nu din sânge, nici din pofta bărbatului, nici din pofta trupului, ci de la Dumnezeu s-au născut” (Ioan 1, 13), ca nişte copii de curând născuţi, „pot ajunge la măsura plinătăţii lui Hristos” (Efes. 4, 13). „Nu va cunoaşte ceva din cele primite de la Părinţi, nici nu va lucra cel ce nu are existenţa în chip dumnezeiesc”[19].

Învaţă deci, o, iubitule, că îndumnezeirea e de la început mai presus de fire. Nici la început nu urcă firea de la ea însăşi. Cum ar fi atunci sfârşitul ei natural şi creat? Şi dacă prin începutul propriu ei e mult deasupra imitării naturale, cum va fi imitarea, odată desăvârşită, naturală? Botează şi Ioan al lui Zaharia. Dar numai în apă (Matei 3, 11; Marcu 1, 8; Luca 3, 16; Ioan 1, 26, 31-33; Fapte 1, 5; 11, 16). Botează şi Iisus, Fiul lui Dumnezeu, dar în apă şi în Duh (Ioan 3, 5). Care e adaosul? Numai numele? Nicidecum. Ci e însuşi harul şi puterea îndumnezeitoare, Însuşi Duhul Sfânt vărsat în cel botezat, nu după fiinţă, ci după harul care porneşte din El, prin harul sfinţeniei, aflat prin fire în El. Iar dacă acesta este creatură, şi noi, cei ce ne-am împărtăşit de el, ne-am împărtăşit de ceva creat, cum mai e necreat Duhul Sfânt?[20]

8. Dar dacă spunem cu Atanasie cel Mare că „ne facem părtaşi de firea dumnezeiască prin împărtăşirea de Duhul, ar fi nebun cel ce zice că Duhul este din fire creată, şi nu din cea a lui Dumnezeu”[21]. Şi cum Hristos, Fiul lui Dumnezeu, botezând şi El[22] în credinţă, ca şi Ioan, şi sădind în cei botezaţi putere şi har, e Cel „rânduit”, după Pavel, adică cunoscut şi mărturisit „Fiul lui Dumnezeu în putere, după Duhul sfinţeniei şi al învierii” (Rom. 1, 4)?

Ce e deci puterea lui Dumnezeu care s-a arătat şi L-a dovedit pe Iisus Fiul lui Dumnezeu? Oare creatură? Şi cum a fost recunoscut ca fiind Fiul lui Dumnezeu, din pricina ei?[23] Şi să nu mai socotim puterea care a curăţat pe

---

[19] *Op. cit.,* 2, 1, P.G. 3, 392 B.

[20] În doctrina scolastică reprezentată de Varlaam şi Achindin, harul nu e rază a iubirii ce porneşte din Duhul Sfânt, ci ceva creat. Dar atunci sau nu porneşte din Duhul, căci în acest caz ar fi creat şi Duhul, sau s-ar pune întrebarea cum ni se mai dăruieşte prin har în mod special Duhul Sfânt? Duhul nu mai e în acest caz propriu-zis ca Persoană în harul ce ni se dăruieşte. Nu mai intrăm într-o legătură nemijlocită cu El.

[21] *Epistola întâi către Serapion* 1, 24, P.G. 26, 585 C-588 A; în rom., PSB, vol. 16, p. 53.

[22] Palama se referă la Ioan 3, 22, unde se spune că Iisus boteza şi El. Dar în Ioan 4, 2, se adaugă: „deşi Iisus nu boteza, ci ucenicii Lui”.

[23] Negarea arătării harului necreat sau a puterii nemijlocite a lui Dumnezeu are consecinţe din cele mai nefaste pentru însăşi credinţa că Hristos a fost Fiul lui

leproşi, a luminat pe orbi, a îndreptat pe cei gârbovi, a vindecat pe slăbănogi – căci ar fi o miopie fariseică a privi întâi la aceea –, ci pe cea care a dezlegat mai întâi în chip nevăzut lanţul păcatelor şi a făcut loc Duhului sfinţeniei şi a îndreptat şi luminat pe omul dinlăuntru şi a înviat prin unirea cu Dumnezeu din morţi şi a făcut sufletul să vieţuiască dumnezeieşte şi a dat viaţa dumnezeiască şi cu adevărat existentă a lui Dumnezeu. Căci învierea trupului urmează învierii sufletului, precum şi moartea a urmat la început morţii sufletului. Iar moartea sufletului este înstrăinarea de viaţa în Dumnezeu[24]. Şi aceasta este moartea cea cu adevărat cumplită.

Iar cea de după aceea, adică a trupului, e atotdorită. Căci e un semn al iubirii de oameni a lui Dumnezeu[25]. De ea se va lipsi, vai, ceata celor osândiţi la judecata viitoare. Căci celor ce nu s-au folosit bine de talantul harului dumnezeiesc, dat de Dumnezeu, le rămâne o înviere unită în veci cu acea a doua moarte, cum ne-a descoperit Ioan în Apocalipsă (Apoc. 20, 14 şi 21, 8), care e mai rea ca moartea. Iar dacă aceia trăiesc fără de moarte şi în acelaşi timp sunt morţi, sunt mulţi care trăiesc şi aici morţi, cum a arătat Domnul vieţii şi al morţii (Matei 8, 22).

Există deci şi o moarte a sufletului, măcar că după fire acesta rămâne nemuritor. Cum va trăi, deci, împărtăşindu-se de viaţa creată? El e mai degrabă mort trăind această viaţă. Deci trebuie să se împărtăşească, dacă vrea să învie la o viaţă mai înaltă, de viaţa nemuritoare, de aceea care nu se desparte de Duhul[26]. De aceea zice Vasile, care s-a împărtăşit de aceasta şi vorbeşte din experienţă: „şi viaţa pe care o comunică Duhul din Sine în alt ipostas nu se desparte de El, ci are şi El în Sine viaţa, şi vieţuiesc dumnezeieşte şi cei ce se împărtăşesc din El, ca unii ce au dobândit viaţa dumnezeiască şi cerească”[27].

Dumnezeu cel întrupat. Prin ce s-a mai dovedit El ca atare dacă nimic necreat nu se arată în lume şi în umanitatea noastră prin El?

[24] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia: Că Dumnezeu nu este cauza relelor,* VII, P.G. 34, 375 A; în rom., PSB, vol. 17, p. 443.

[25] Teofil al Antiohiei, *Către Autolic,* 2, 26, P.G. 6, 1092 C - 1093 A; în rom., PSB, vol. 2, p. 314.

[26] Numai Duhul dumnezeiesc cel necreat dă viaţă nemuritoare, cu adevărat vie. Fără Duhul, sufletul, nemuritor prin fire, va trăi o viaţă nemuritoare moartă, care e lucrul cel mai cumplit.

[27] *Contra lui Eunomie,* 5, P.G. 29, 772 B. Duhul, ca ipostas suprem al vieţii, comunică viaţa nemuritoare şi cu adevărat vie altui ipostas, altei persoane. Căci dacă e propriu persoanei să comunice viaţa sa alteia, cu atât mai mult e propriu acest lucru Duhului Sfânt, Persoana comunicantă supremă. Prin această comunicare neîncetată de viaţă dumnezeiască de la Persoana nemuritoare şi cu adevărat vie, devine şi rămâne şi persoana omenească într-o viaţă nemuritoare cu adevărat şi deplin vie dacă se deschide comunicării Duhului. Altfel, persoana omenească rămâne nemuritoare, dar nu cu adevărat vie. Duhul şi acele persoane au prin comuniune o singură viaţă, cea

9. Dar vrei să învăţăm cu toată limpezimea şi aceasta, că cei ce s-au învrednicit să se îndumnezeiască primind pe Duhul Sfânt Însuşi, nu-L primesc după fiinţă, ci după luminarea şi harul necreat? Ascultă pe cel ce zice: „Scopul ierarhiei este asemănarea şi unirea, pe cât e cu putinţă, cu Dumnezeu, care îi face pe cei ce-L urmează chipuri dumnezeieşti, oglinzi atotstrăvezii şi nepătate, primitoare ale razei luminii începătoare şi ale obârşiei dumnezeieşti”[28].

Iar dacă fiind Unul Cel ce Se împărtăşeşte tuturor, nu se împărtăşeşte unitar, ci în mod felurit, ce va împiedica şi pe sfinţi, şi pe cei ce nu sunt sfinţi să se împărtăşească de Dumnezeu, dar să existe o deosebire a acestor împărtăşiri, una fiind necreată, şi alta creată? Sau dacă pe Atanasie cel Mare, care zice „un Dumnezeu Tatăl” sau Începutul tuturor, după Apostol (1 Cor. 8, 6), „dar Cuvântul e din El în chip născut, şi Duhul din El în chip purces”[29], dacă, deci, l-ar întreba cineva: Cum socoteşti – după ce ai afirmat că toate sunt din Tatăl – numai pe Fiul şi pe Duhul Dumnezeu adevărat şi nedespărţit de El?, i-ar răspunde îndată că pentru deosebirea de subzistenţă (διά τήν τής υπάρξεως διαφοράν), căci Fiul şi Duhul sunt din Tatăl ca strălucirea şi raza din lumină[30], anume prin subzistenţa de Sine (αυθυπόστατος).

Tot aşa vom zice şi noi că deşi toate se împărtăşesc de Dumnezeu, deosebirea între împărtăşirea sfinţilor şi celelalte e foarte mare. Căci spune-mi de ce, dintre cele ce se împărtăşesc de Dumnezeu pentru a vieţui sensibil sau raţional sau înţelegător, nu este şi nu se spune de viaţa niciuneia că este în chipul dumnezeiesc şi îndumnezeită, nici că vreuna este dumnezeiască sau pătrunsă de Dumnezeu, sau purtătoare de Dumnezeu, sau, mai bine zis, că e Dumnezeu, dacă nu e dintre cele îndumnezeite? Iar cele ce prin fire au numai viaţa după simţuri, sau sunt chiar lipsite cu totul de simţire, nu se întâmpla niciodată să vieţuiască dumnezeieşte, măcar că şi ele se împărtăşesc de Dumnezeu.

10. Vezi că deşi în toate este Dumnezeu şi toate se împărtăşesc de Dumnezeu, El este numai în sfinţi şi numai ei se împărtăşesc de El în înţeles propriu? Şi astfel un lucru e sigur şi adevărat: că precum sunt şi se numesc mulţi dumnezei, dar nouă ne este un singur Dumnezeu adevărat; precum sunt şi se numesc mulţi fii ai lui Dumnezeu, dar noi propovăduim un singur Fiu al

---

dumnezeiască, nemuritoare şi cu adevărat vie. În afară de Duhul şi de viaţa Lui, necreată, de Sine existentă şi nesecată, comunicată nouă, nu există viaţă personală nu numai nemuritoare, ci cu adevărat şi deplin vie. O viaţă de conţinut creat, desigur creat şi el prin Duhul, e mereu cu lipsurile creatului, deci într-un fel moartă, de-o monotonie insuportabilă.

[28] Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească* 3, 2, P.G. 3, 165 A.

[29] Pseudo-Atanasie, *Dialog despre Sfânta Treime,* 1, 5, P.G. 28, 1125 A.

[30] Sf. Atanasie, *Contra arienilor,* I, 20, P.G. 26, 53 B; în rom., PSB, vol. 15, p. 180.

lui Dumnezeu cu adevărat, pentru că este şi Unul-Născut, tot aşa, fiind mulţi, ba mai bine zis toţi cei ce se împărtăşesc de Dumnezeu, singuri sfinţii se zic că se împărtăşesc de Dumnezeu şi de Hristos. „Căci e cu neputinţă, zice Pavel, ca cei ce s-au luminat şi au gustat din darul ceresc şi s-au făcut părtaşi de Duhul Sfânt” (Evr. 6, 4) să fie ca şi înainte de a se fi împărtăşit. Dar şi Domnul făgăduieşte că va veni şi-Şi va face sălaş la cei ce-L iubesc pe El şi sunt iubiţi de El (Ioan 14, 23), desigur cum nu era şi nu locuia mai înainte în ei.

Apoi cei ce sunt îndumnezeiţi trebuie să aibă multă asemănare cu Dumnezeu, iar cei înfiaţi multă asemănare cu Fiul. Deci precum numai Dumnezeu este, numai El unul vieţuieşte, El unul e sfânt, El unul e bun, „singur având nemurirea şi locuind în lumina neapropiată” (1 Tim. 6, 16), măcar că mulţi sunt cei ce sunt şi vieţuiesc, fiind sfinţi şi buni şi nemuritori şi locuind în lumina şi în locul celor vii, aşa şi sfinţii singuri sunt cei ce se împărtăşesc de Dumnezeu, deşi toţi se împărtăşesc în oarecare fel.

11. Recunoşti că o aşa de mare deosebire de împărtăşire ajunge ca să ne înfăţişeze împărtăşirea celor ce vieţuiesc dumnezeieşte ca necreată? Dar şi Pavel a spus: „Nu mai vieţuiesc eu, ci Hristos vieţuieşte în mine” (Gal. 2, 20). Apoi şi Maxim a spus despre sine şi despre cei ca el că „nu poartă în el viaţa vremelnică, care are început şi sfârşit, ci pe cea dumnezeiască şi veşnică a Cuvântului ce locuieşte în ei”[31]. Şi iarăşi: „Viaţa dumnezeiască şi neînţeleasă, deşi dă bucuria de ea celor ce se împărtăşesc de ea prin har, dar nu dă înţelegerea. Căci rămâne pururea neînţeleasă chiar şi în împărtăşire celor ce se bucură de ea; căci are după fire, ca una ce e nefăcută, necuprinderea”[32]. Şi iarăşi: „El dăruieşte ca răsplată celor ce ascultă de El îndumnezeirea nefăcută”[33]. Iar îndumnezeire nefăcută numeşte „luminarea enipostatică, care nu are facere, ci e o arătare neînţeleasă în cei vrednici”[34].

12. Iar Atanasie cel Mare zice: „Când suntem numiţi părtaşi de Hristos şi părtaşi de Dumnezeu, se arată mirul şi pecetea care nu e din firea celor făcute”[35]. Şi iarăşi: „Aceasta este iubirea de oameni a lui Dumnezeu, că al cărora este Făcător, al acelora Se face pe urmă şi Părinte”[36]. Şi Se face când

---

[31] *Ambigua,* P.G. 91, 1144 C; în rom., PSB, vol. 80, p. 144; în PSB, vol. 80, p. 144.

[32] *Răspunsuri către Talasie,* 61, *Scolia* 18, P.G. 90, 644 D – 645 D; *Filoc. rom., ed. cit.,* vol. 3, p. 395.

[33] *Ibidem.*

[34] *Ibidem.* „Luminarea enipostatică” e luminarea care are ca ipostas sau ca Persoană din care porneşte şi în care îşi are fundamentul şi izvorul pe Dumnezeu Cuvântul. Ea e manifestarea Persoanei supreme, veşnice şi inepuizabile. La viaţa astfel luminată ajunge persoana umană prin saltul credinţei, dar şi al darului lui Dumnezeu, peste ceea ce reprezintă viaţa naturală.

[35] *Epistola întâi către Serapion,* 24, P.G. 26, 585 BC; în rom., PSB, vol. 16, p. 53.

[36] *Ibidem.*

oamenii creaţi de El primesc „în inimile lor Duhul Fiului care strigă: Avva, Părinte!" (Gal. 4, 6; Rom. 8, 15). Altfel nu s-ar face fii, cei ce sunt prin fire creaturi, dacă nu ar primi Duhul Celui ce este prin fire şi cu adevărat[37]. De aceea „Cuvântul trup S-a făcut" (Ioan 1, 14), ca să facă omenescul primitor al Dumnezeirii"[38]. Şi iarăşi: „Precum a fost făgăduit apostolilor Duhul şi puterea Celui Preaînalt, aşa şi Fecioarei". Iar marele Vasile îţi cere să te faci „prin Duhul Sfânt părtaş al harului lui Hristos, să fii fiu al luminii, să te împărtăşeşti de slava veşnică"[39]. Şi iarăşi: „Cel mişcat prin Duhul Sfânt cu o mişcare veşnică s-a făcut numai sfânt. Căci sălăşluindu-Se Duhul în el, omul are în sine vrednicia prorocului, a apostolului, a îngerului, a lui Dumnezeu, câtă vreme înainte era pământ şi cenuşă" (Fac. 18, 27)[40]. Şi iarăşi: „Căci nu pentru că ia pe rob, se face din rob fiu, nici pentru împărtăşirea de rob îndrăzneşte să numească pe Dumnezeu, Tată"[41]. Şi iarăşi: „Cele după chip se împărtăşesc de Făcătorul, iar aceasta se face prin Duhul. Căci toate cele făcute sunt nefericite, fiind lipsite de Dumnezeu şi de slava Făcătorului după firea lor creată, dacă nu se împărtăşesc de Dumnezeire. Căci e nevrednic cuvântul despre Dumnezeu al celui ce vede goală şi pustie făptura Lui. Dar nici creatura nu e atât de nevrednică, nici

---

[37] E un salt chiar pentru Dumnezeu de la a fi Creator, a fi al aceloraşi şi Părinte; un salt în iubire. Creatorul produce din nimic şi ţine pe cel creat într-o distanţă, necomunicându-i-Se. Părintele dă viaţă din Sine. El înfăptuieşte iubirea deplină între Sine şi creaturi. Acestea trebuie să fie şi creaturi, şi fii, ca să se arate deplin iubirea Sa, care face din creaturile din nimic fii ai Săi. Creatura trebuie să primească viaţa necreată, ca să devină fiu al lui Dumnezeu.

[38] Omenescul nu se putea face purtător al Dumnezeirii ca subiect ce şi-o face pe aceasta proprie, deşi e dar, decât dacă a primit în prealabil ipostasul Cuvântului, care este ipostas al Dumnezeirii, ca ipostas propriu (Sf. Atanasie, *Contra arienilor,* II, 59, P.G. 26, 273 A; în PSB, vol. 15, p. 296 ş.u.). În Hristos uşile omenescului s-au deschis, fără ca el să fie distrus. Lumina şi viaţa dumnezeiască au pătruns în el în toată deplinătatea. Căci voia noastră, devenind voia Cuvântului întrupat, n-a mai opus nicio rezistenţă voinţei de curăţie şi de iubire a lui Dumnezeu. Dimpotrivă colaborează deplin.

[39] *Despre Sfântul Duh* XV 26, P.G. 32, 132 B; în rom., PSB, vol. 12, pp. 50-51.

[40] Duhul Sfânt, Cel ce are în Sine viaţa veşnică, sălăşluindu-Se în omul credincios, îi dă şi acestuia viaţă veşnică, fără început şi fără sfârşit, căci Se face Duh al acestuia, prin dar, precum e Duhul lui Hristos. Un astfel de om se împărtăşeşte de o viaţă pe care o simte că n-a început şi nu va avea sfârşit, căci este inepuizabilă. El dobândeşte în sine toate demnităţile ce le poate avea omul credincios în Duh: de proroc, de apostol, de înger sau de vestitor al lui Dumnezeu, căci el vesteşte pe Dumnezeu, iradiindu-L din sine. Devine chiar dumnezeu după har, căci Subiectul lui e Duhul, Care e Dumnezeu, sau subiectul său s-a penetrat de Subiectul Duhului (Pseudo-Vasile, *Contra lui Eunomiu,* 5, P.G. 29, 769 B).

[41] Nu pentru că a luat ca rob un ipostas de rob, Se face din rob Fiu, ci fiindcă fiind Fiu rămâne Fiu şi după întrupare *(ibidem,* col. 741 B).

Dumnezeu atât de lipsit de putere, ca să nu trimită sfânta Lui dăruire făpturilor”[42].

Şi iarăşi: „Zidirea e nouă iarăşi când se împărtăşeşte de Duhul, din lipsa Căruia s-a învechit”[43]. „Căci trebuie să conlucreze cu noutatea de la început înnoirea şi contribuţia de acum. Căci a scos iarăşi la iveală chipul, întrucât Cel ce a suflat nu e altul decât Cel ce a suflat la început, ci Însuşi Acela prin care s-a dat insuflarea, atunci odată cu sufletul, acum în suflet”[44]. Iar Sfântul Ioan Cură de Aur, lăudând harul dumnezeiescului Botez, zice: „Atunci omul s-a făcut spre suflet viu (Fac. 2, 7), iar acum, spre duh de viaţă făcător” (1 Cor. 15, 45). E mare deosebirea. Căci sufletul nu dăruieşte altuia viaţa, dar Duhul nu vieţuieşte numai, ci procură şi altora aceasta. Astfel apostolii au înviat şi morţii”[45].

13. Acestea le înfăţişează mai pe larg şi dumnezeiescul Chiril, respingând pe cei ce spun că dumnezeiasca insuflare s-a făcut omului drept suflet. Căci încheind cuvintele sale, zice: „Iar ceea ce s-a insuflat din El se înţelege că este propriu al Lui, al fiinţei Lui. Deci cum s-ar fi schimbat Duhul din Dumnezeu în firea sufletului? Aşadar, animalul a fost însufleţit printr-o putere negrăită, şi prin asemănarea cu El s-a făcut ceea ce avea în fire să fie: bun şi drept şi capabil de toată virtutea. Dar s-a şi sfinţit, arătându-se părtaş al Duhului dumnezeiesc. Aceasta e ceea ce a pierdut prin păcat”[46]. Unde sunt cei ce spun că darul îndumnezeitor al Duhului e o lucrare creată şi naturală, nu o lucrare dumnezeiască şi negrăită şi în mod negrăit sădită? Căci şi Sfântul Maxim zice: „Pătimim îndumnezeirea, ca fiind mai presus de fire, dar nu o producem”[47]. Şi

---

[42] Pseudo-Vasile, *Contra lui Eunomie,* 5, P.G. 29, 724 AB.

[43] *Ibidem,* 728 A; Cf. *Despre Sfântul Duh,* 19, 49, P.G. 32, 157 BC; în rom., PSB, vol. 12, p. 64.

[44] *Ibidem,* 729 A. Chipul cere relaţia lui cu modelul, relaţie de la persoană la Persoană.

[45] *Omilii la Ioan,* 25, 2; P.G. 59, 150. Duhul răspândeşte din Sine viaţa în cei ce vor să o primească, pentru că e Duhul vieţii nesfârşite a lui Dumnezeu. De aceea o răspândeşte chiar din oamenii în care se sălăşluieşte, întrucât S-a întipărit ca Subiect în subiectul lor. Din aceştia iradiază viaţa cum nu iradiază din oamenii care sunt numai sufleteşti, în care e o viaţă stinsă, oricât ar fi ei de inteligenţi şi de puternici în sensul lumesc. Aceştia au o anumită viaţă în ei. Dar această viaţă e oarecum moartă şi nu are puterea iradierii, nu are jarul care iradiază căldura.

[46] *Împotriva antropomorfilor,* 2, P.G. 76, 1081 AB. După Sf. Chiril deci, prin insuflarea dumnezeiască, pe de o parte, s-au imprimat potenţele morale ale sufletului, pe de alta, i s-a dat puterea de a fi sfânt. Aceasta ar însemna: s-a făcut suflet *viu.* Căci fără insuflarea harului dumnezeiesc plin de viaţă, sufletul e mort.

[47] *Răspunsuri către Talasie,* 22, P.G. 90, 90, 324 A; *Filoc. rom.,* vol. 3, ed. cit., pp. 102-103.

iarăşi: „Nimic după fire nu produce îndumnezeirea”[48].

14. Dar să revenim de unde am pornit şi să ducem cuvântul mai departe. Deci nimic nu ne împiedică să spunem că precum „nimeni nu este bun fără numai Dumnezeu” (Matei 10, 18), tot aşa nimic şi nimeni nu se împărtăşeşte de Dumnezeu decât numai cei buni dintre îngeri şi aceia dintre oameni care au primit iarăşi în mod tainic în suflet insuflarea dumnezeiască, care s-a depărtat de la Adam pentru nesocotirea poruncii dumnezeieşti. Aş întreba cu plăcere pe cel ce respinge această părere: Oare nu e cu totul necesar pentru a se putea împărtăşi cineva de altceva să aibă în el o împărtăşire de mai înainte şi să fie în sine ceva de mai înainte? Deci cele ce vieţuiesc prin împărtăşirea de Dumnezeu în chip sensibil sau raţional sau înţelegător, de ce simţire s-ar fi bucurat, sau de ce raţiune sau minte, până ce nu se împărtăşiseră încă de Dumnezeu? Numai de existenţă, ar spune poate cineva, la care s-au adăugat acestea. Dar şi aceasta o are prin împărtăşirea de Dumnezeu. E vădit, aşadar, că acestea nu se împărtăşesc de Dumnezeu în sens propriu, ca de lucrarea Lui, ci se spun că se împărtăşesc de Dumnezeu ca rezultate ale lucrării şi puterii Lui creatoare, precum şi despre toate cele produse de vreun meşteşug se poate spune, printr-o asemănare obscură, că se împărtăşesc de priceperea meşterului, dar sunt cu totul lipsite de înţelegerea lui lucrătoare[49].

15. Sfinţii, având de mai înainte ca bază firea cea creată, dobândesc ca adaos la ea împărtăşirea mai presus de fire şi dumnezeiască[50], nu ca o unealtă

---

[48] *Op. cit.,* 22, P.G. 90, 321 A.

[49] Sf. Grigorie Palama precizează aici deosebirea esenţială între împărtăşirea sfinţilor şi în general a oamenilor credincioşi şi curăţiţi de Dumnezeu şi împărtăşirea lor sau a tuturor lucrurilor de Dumnezeu, în calitate de creaturi. Sfinţii se împărtăşesc nemijlocit de Dumnezeu ca Persoană, adică sunt într-o comuniune actuală cu El, pe când lucrurile se împărtăşesc de lucrarea Lui creatoare, în calitate de rezultate ale ei. Prima e împărtăşirea de Dumnezeu propriu-zisă, ultima e împărtăşirea de o lucrare a Lui. Împărtăşirea sfinţilor e o relaţie interpersonală între ei şi Dumnezeu. Aceasta e nota dominantă în toată învăţătura Sf. Grigorie Palama, ca precizare a învăţăturii biblice şi patristice. Mai precis: Câtă vreme în baza creaţiei personale umane şi lucrurile sunt dovada lucrării creatoare a lui Dumnezeu, dar nu sunt împreună subiecte conştiente cu Dumnezeu ale vreunei lucrări a Lui, sfinţii au devenit ei înşişi împreună subiecte cu Dumnezeu ale lucrării Lui. Sfântul nu e numai un rezultat al unei lucrări creatoare a lui Dumnezeu, ci primeşte şi lucrează ca Dumnezeu, împreună cu Dumnezeu. În acest sens a devenit dumnezeu după har.

[50] S-ar părea că am avea aici învăţătura catolică despre darul supraadăugat la natura omenească. Dar e o deosebire esenţială între învăţătura aceasta şi cea catolică. Darul supraadăugat, în învăţătura catolică presupunea natura întreagă prin ea însăşi. Aici însă natura fără har nu reprezintă natura întreagă. Ea se completează în toată normalitatea ei prin har. A doua deosebire e că în învăţătura catolică harul supraadăugat este şi el creat (supranatural creat) şi deci devine o proprietate în

produsă de meşteşug şi ca cele produse prin el, ci ca cei ce au primit ştiinţa care „e totdeauna împreună prezentă, dar prin lucrare se arată când trebuie”, după diferitele feluri ale harismelor Duhului[51]. „Şi precum este în noi Cuvântul, aşa este în noi şi Duhul”, uneori ca Cel ce este El Însuşi în inimă, când „Duhul mărturiseşte împreună cu duhul nostru” (Rom. 8, 16) şi când „strigă în inimile noastre: Avva, Părinte!” (Rom. 8, 5; Galat. 4, 6; Matei 10, 20), alteori ca Cel ce grăieşte prin limba noastră; căci „nu voi sunteţi cei ce grăiţi”, spune Cel ce ne-a dat înţelepciunea necontrazisă, „ci Duhul Tatălui vostru care trăieşte în voi” (Matei 10, 20)[52].

Dar trebuie să fie înţeles ca un întreg în părţi, în împărţirea darurilor. De aceea „toţi suntem mădulare unii altora” (Efes. 4, 25)[53]. Pe lângă aceea, „precum e puterea vederii în ochiul sănătos, aşa e lucrarea Duhului în sufletul curăţit”[54]. De aceea, acelaşi numeşte luminarea din Duhul şi iradiere (curgere – απόρροιαν) a Duhului[55]. „Căci precum cele ce se află în jurul culorilor înflorite

---

exclusivitate a omului. În Răsărit însă, harul e lucrarea necreată şi nemijlocită a lui Dumnezeu şi omul primind-o devine subiect al ei împreună cu Dumnezeu.

[51] Sf. Vasile, *Despre Sfântul Duh,* 26, 61, P.G. 32, 180 C; în PSB, vol. cit., p. 76. Se precizează aceeaşi deosebire între împărtăşirea de lucrarea creatoare a lui Dumnezeu şi împărtăşirea ca o comuniune nemijlocită cu Persoana Lui. O unealtă îşi produce prin sine cele pentru care este făurită. Acestea nu sunt un adaos. Altceva este ştiinţa. Ea trebuie agonisită pe urmă, ea se adaugă prin voinţă personală. De împărtăşirea aceasta nu se pot bucura decât persoanele. Desigur, harul nu e numai o ştiinţă agonisită în mod natural de om. Dar în orice caz, în ea se arată că omul există deja şi pe baza acestui fapt poate deveni subiectul lucrării, ca har primit de la Subiectul dumnezeiesc, pentru o împreună-lucrare. Ştiinţa odată dobândită e ca o potenţă de care omul face uz când trebuie, potrivit diferitelor trebuinţe. Deci ştiinţa e şi prin aceasta un chip al harului, care se poate manifesta în diferite harisme.

[52] Se fac vădite aici mai multe lucruri: a) atât Cuvântul, cât şi Duhul sunt în noi; b) Cuvântul Se face cuvânt în noi, când vrem, sau izvor de cuvinte, împreună lucrând cu noi la aceasta, fie vorbind cu noi, fie cerându-ne să vorbim, răspunzând apelului Său; c) Duhul Se face în noi izvor de putere al cuvintelor, deci şi îndemn de a vorbi din Cuvântul, Care este în noi; d) Se face totodată izvor de viaţa ce se mişcă în noi şi ne face să fim vii, iradiind din noi prin cuvinte şi în tot felul. Astfel cuvintele devin ale noastre, deşi nu sunt numai ale noastre, şi Duhul, Care le umple cu viaţă, este în aşa măsură al nostru, că vorbind El, noi vorbim; sau vorbind noi, El vorbeşte. La fel, viaţa şi puterea Lui devin viaţa şi puterea noastră.

[53] Sf. Vasile, op. cit, 26, 61; P.G. 181 A; în PSB, vol. cit., p. 75.

[54] *Ibidem,* 180 C.

[55] Criticii tomişti ai învăţăturii apărate de Sf. Grigorie Palama (vezi rev. *Istina,* nr. 3, 1937) fac mare caz de expresia απόρροια, pe care acela şi-ar fi însuşit-o de la Dionisie Areopagitul şi care ar vădi caracterul neoplatonic al acestei învăţături. Iată că acest cuvânt este folosit încă de Sf. Vasile cel Mare. Dar această „iradiere” sau „curgere” la Sfinţii Părinţi nu mai are nimic neoplatonic. Căci ea nu înseamnă altceva la ei decât

se colorează și ele din lumina ce se răspândește din culori, așa cel ce privește deschis către Duhul se preface din slava Aceluia, devenind mai luminos, fiind luminat de adevărul Duhului ca de o lumină”[56]. Iar Grigorie cel cu numele de Teologul, înșirând calitățile moștenite de sora Gorgonia de la oameni, spune: „știu bine că sunt mai mari și cu mult mai cinstite cele ce le ai decât cele din lumea văzută: zvonul celor ce sărbătoresc, dănțuirea îngerilor, buna întocmire cerească, vederea slavei, luminarea Treimii Preaînalte, mai curată și mai desăvârșită decât oricare alta, Dumnezeirea strălucind cu toată lumina în sufletele noastre”. Iar după ce a spus acestea, întorcându-se spre ea, reluând cuvântul pe scurt, zice: „De toate te bucuri, ale căror iradieri le aveai încă pe pământ pentru sinceritatea pornirii tale spre ele”[57]. Căci aceasta este firea iradierii (απόρροιας), ca *și atunci când e comunicată să rămână nedespărțită de cel ce o comunică, nesuferind nicio micșorare prin comunicare*[58]*.* Căci cum ar păți așa ceva lumina din pricina razei sau raza din pricina strălucirii ei?

16. Să nu-mi aduci ca dovadă iradierile materiale. Ci depărtează de la această iradiere tot înțelesul necuvenit și așa înțelege, după putință, modul dăruirii Duhului celor vrednici. Cum luminează în chip negrăit tuturor celor vrednici? „Ca niște raze ale soarelui, zice, care, luminând norul, îl fac să lumineze dându-i o culoare aurie”[59]. Mai gândește și la faptul că norii aceștia, vasele luminii, aprind o simțire dumnezeiască a luminii aceleia, și având prin fire un fel de ochi capabil să se împărtășească de lumină, pot deveni ei înșiși o lumină apropiată de a soarelui și se pot folosi de o astfel de lumină. Astfel numai sfinții, deveniți îndumnezeiți și în chipul lui Dumnezeu, se împărtășesc

---

prezența lui Dumnezeu întreg ca Persoană în fiecare act al Lui, și nu o subțiere a naturii supreme în iradierile ce provin din ea. Sau dacă nu avem în cursul vieții pământești în toată intensitatea ei lumina dumnezeiască, aceasta nu se datorește unei slăbiri obiective a ei pe măsura depărtării de izvorul ei, ci neputinței noastre de a o primi în întregime, așa cum un ucenic nu poate primi toată învățătura magistrului, deși acela pune aceeași silință întreagă a personalității sale în ceea ce-i comunică. E cel mult o acomodare liberă a darului împărtășit la modul și la putința celui ce-l primește.

[56] *Despre Sfântul Duh* 21, 52; P.G. 32, 165 B; în rom., PSB, vol. cit., p. 68.

[57] *Cuvântări,* 8: *La înmormântarea Gorgoniei,* 23, P.G. 35, 816 BC.

[58] Aici Sf. Grigorie Palama spune direct că „iradierea” nu înseamnă o subțiere obiectivă a ceea ce se comunică.

[59] Pseudo-Vasile, *Contra lui Eunomie,* 5; P.G. 29; 769 B. Desigur Părinții n-aveau în vremea lor putința exprimării clare a raportului între persoană și actele ei. De aceea se folosesc mai mult de imagini din natură. Dar și așa se vede că ei nu considerau iradierile ca o micșorare. Sf. Vasile (Pseudo-Vasile) nu vorbește de o micșorare a razelor soarelui în raport cu soarele, ci grija lui e să arate că ele dau norului culoarea soarelui, deci, în cazul harului, îndumnezeirea produsă în cel ce se sălășluiește, adică asemănarea persoanei umane cu Persoana dumnezeiască, așa cum se produce asemănarea între două persoane care intră și rămân în legătură.

în sens propriu de Dumnezeu. Şi nu numai se împărtăşesc de El, ci Îl şi transmit. Şi nu cunosc numai cele ce s-au întâmplat, ci ştiu şi cele ce n-au fost aduse niciodată la existenţă din nimic. Şi nu vieţuiesc numai, ci şi dau viaţă, ceea ce nu e propriu puterii create. Dar după dovedirea adevărului, să dăm atenţie şi vestitorilor adevărului, care spun că numai sfinţii se împărtăşesc de Dumnezeu. Căci noi totdeauna îi înfăţişăm pe aceştia ca martori ai adevărului.

17. Zice deci marele Vasile: „Numai atunci se poate apropia cineva de Mângâietorul, când s-a curăţat de urâciunea cea adunată prin răutate şi a revenit la frumuseţea din fire şi a redat chipului împărătesc, prin curăţie, forma lui străveche”[60]. Şi iarăşi: „Duhul Sfânt, neapropiat prin fire, Se face încăput pentru bunătate. Căci umplând toate prin putere, Se împărtăşeşte numai celor vrednici”[61]. „Nu Se împărtăşeşte în aceeaşi unică măsură, ci Îşi împarte lucrarea după măsura credinţei”[62]. Şi iarăşi: „Cum trebuie să-L socotim şi cum să-L cinstim după cuviinţă pe Cel neîncăput de lume, Care Se face văzut numai sfinţilor pentru curăţia inimii lor”[63]. Şi iarăşi: „Domnul asigurându-le ucenicilor Săi curăţia vieţii prin învăţăturile Sale, le dă să fie şi primitori şi văzători ai Duhului”[64]. Şi iarăşi: „Cei ce au călcat peste cele pământeşti şi s-au ridicat mai presus de ele au fost recunoscuţi vrednici de harul Sfântului Duh”[65].

18. Dar să-ţi înfăţişăm deosebirea acestor împărtăşiri şi prin pilde, ca prin nişte chipuri obscure. Vasul de pământ se împărtăşeşte de foc şi după ce, intrând în întrebuinţare, s-a depărtat de focul din cuptor; căci păstrează urmele focului. Căci culoarea, densitatea şi tăria netedă a materiei o are din foc; pentru că focul uscând umezeala şi întărindu-l şi înnegrindu-l prin ardere, culoarea galbenă a focului se împleteşte cu albul pământesc natural, şi aşa, din galben şi alb şi negru se iveşte, prin amestecarea lor, culoarea frământării arse, şi moliciunea pământului se strânge, căci porii se închid din adânc sub puterea

---

[60] *Despre Duhul Sfânt,* 9, 23, P.G. 32, 109 AB; în rom., PSB, vol. cit., p. 39.

[61] Altceva este faptul că Duhul le umple toate prin putere, şi altceva că Se împărtăşeşte într-o comuniune personală. De ultima au parte numai cei vrednici. Cel ce se împărtăşeşte de El în acest sens devine subiect conştient al lucrării Lui sau împreună-subiect cu Duhul al acestei lucrări. El nu mai e simplu creat, menţinut în existenţă, cârmuit ca un obiect. Împărtăşirea e relaţie personală, e comuniune.

[62] *Op. cit.,* 9, 23, P.G. 32, 108 C; în PSB, *loc. cit.*. Îşi comunică lucrarea pe măsura credinţei, adică a unei alipiri personale la Persoana Lui.

[63] *Op. cit.,* 22, 53, P.G. 32, 168 C; în PSB, vol. cit., p. 69. În cei curaţi cu inima de orice altă afecţiune, sau în cei alipiţi numai Lui, încape ca Persoană, pentru că poate stabili cu ei o relaţie personală, cum nu poate stabili cu toată lumea.

[64] *Op. cit.,* col. 168 B. Ucenicii pot vedea pe Duhul ca Persoană, pentru că ţin învăţăturile pe care le-au primit, adică împlinesc poruncile, unificându-şi voia lor, cu voia Lui.

[65] *Ibidem,* col. 168 C; în PSB, vol. cit., p. 69.

focului în aşa fel, că, îngroşându-se, nu mai îngăduie pătrunderea apei. Astfel ceea ce se desfăcea prin apă, de aici înainte rămâne de nedesfăcut şi neînmuiat. Ba devine şi mult mai uşor şi mai cald decât piatra sau decât pământul de măsură egală, prin faptul că au fost apropiate de foc. Căci vasul se împărtăşeşte de foc şi când e confecţionat spre întrebuinţare. Dar se împărtăşeşte şi când e pus pe soba aprinsă şi e încălzit de foc sau lipit de foc. Dar atunci se împărtăşeşte nu numai de rezultatele focului, ci în oarecare măsură şi de toate lucrările lui, nelipsindu-se nici de căldură şi de puterea lui arzătoare, ba şi transmite cu uşurinţă din lucrarea lui, de care se împărtăşeşte, tot celui ce se apropie, dacă acela e în stare să se împărtăşească, deşi după fire nu se împărtăşeşte şi e prin sine pământ. Iar luat de pe sobă spre întrebuinţare, se împărtăşeşte de rezultatele focului, dar de lucrările lui nu.

19. Deci ia, pe cât e cu putinţă, prin asemănare, din vase cele de folos spre înţelegerea temei de faţă. Viaţa şi existenţa, cunoştinţa naturală şi toate cele asemenea acestora sunt rezultatele lucrărilor dumnezeieşti, dar nu lucrări în sensul propriu. Viaţa îndumnezeită şi harul celor ce există şi vieţuiesc dumnezeieşte şi mai presus de fire sunt însă o lucrare cu adevărat dumnezeiască şi mai presus de fire, prin care se înfăptuieşte unirea lui Dumnezeu cu cei vrednici de Dumnezeu. Deci toate câte au fost aduse la existenţă din cele ce nu sunt prin porunca dumnezeiască sunt create şi rezultate ale lucrărilor dumnezeieşti, dar nu şi lucrări. Iar Domnul, făcându-Şi împreună cu Tatăl sălaş în cei vrednici (Ioan 14, 23), săvârşeşte cele ce se ivesc în purtătorii de Dumnezeu nu prin porunca creatoare, ci prin unirea şi sălăşluirea dumnezeiască, prin puterea îndumnezeitoare şi prin harul îndumnezeitor, comunicând celor uniţi cu El din cele ce-I sunt proprii Lui prin fire. Deci sfinţii se împărtăşesc nu numai din rezultate, ci şi din înseşi lucrările lui Dumnezeu, imitând pe îngeri şi vrednicia lor. Căci aceasta zice Marele Vasile că e deosebirea îngerilor faţă de Duhul Sfânt, „că Acesta este sfinţenia prin fire, iar acelora le e propriu a se sfinţi prin împărtăşire”[66].

---

[66] *Contra lui Eunomie,* 3, P.G. 29, 660 b. În lucrurile şi fiinţele create, în calitatea lor de create, nu se vede Dumnezeu direct, ci numai indirect, ca în rezultatele lucrării Lui. Aceasta este împărtăşirea lor de Dumnezeu. Dar în îngerii buni şi în oamenii credincioşi şi care se silesc să se cureţe de toată aplecarea contrară lui Dumnezeu, Acesta se vede nemijlocit în lucrarea Lui actuală, ba chiar îi face împreună-subiecte ale acestei lucrări. Deosebirea între Dumnezeu în Sine şi Dumnezeu în îngeri şi în sfinţi e numai aceea că în ultimii Dumnezeu e prin împărtăşirea celor din urmă de El; ei nu sunt sfinţi şi dumnezei prin ei, ci sfinţi şi îndumnezeiţi prin împărtăşirea de Dumnezeu. Dumnezeu nu are nevoie de comuniunea cu ei ca să fie Dumnezeu; ei au nevoie de comuniunea cu El pentru a avea viaţa dumnezeiască în ei. De aceea fiinţa lor creată nu încetează de a rămâne ca bază creată. Aceasta se vede în ei şi ei o văd de asemenea, chiar dacă au devenit purtătorii caracterelor şi lucrărilor dumnezeieşti. De aceea ei participă cu efortul lor de deschidere, de curăţire, de alipire exclusivă la

20. Astfel drepţii vor străluci cum a strălucit Domnul pe munte. Şi vor avea nu o împărăţie creată, nici deosebită în vreun fel de a Lui, ci aceeaşi cu a Lui. Astfel Hristos trăieşte şi grăieşte şi aici (Gal. 2, 20; 2 Cor. 13, 3), deşi Pavel este cel ce trăieşte şi grăieşte[67]. Astfel Petru omoară (Fapte 5, 1-10) şi învie (Fapte 9, 37-42), deşi singur Dumnezeu este Cel ce omoară şi învie. Astfel, împreună cu el Iacob şi Ioan văd pe munte şi cu ochii trupeşti lumina neînserată şi neurmată de altele (Matei 27, 1-8; Marcu 9, 2-8; Luca 9, 28-36), care l-a învăluit şi pe Pavel mai pe urmă, întunecându-i simţirea văzului, care nu putea suporta covârşirea strălucirii (Fapte 9, 3; 22, 6-11; 26, 13). Căci firea trupului nu are putere să vadă lumina aceea. Astfel Ştefan priveşte de pe pământ la cer şi cu trupul (Fapte 7, 56). Iar dăruirea Sfântului Duh se face prin atingerea mâinilor trupeşti (Fapte 8, 17), care transmite celui ce se apropie cu sinceritate şi cu adevărat lucrarea dumnezeiască şi harul dumnezeiesc, care, la rândul ei, se transmite prin aceasta iarăşi altuia, şi prin acela iarăşi altuia şi trece prin succesiune, întinzându-se împreună cu tot timpul[68].

Dumnezeu, cu punerea la dispoziţia lui Dumnezeu a fiinţei şi a voii lor, ca mediu prin care Dumnezeu lucrează, şi ei înşişi devin subiecte ale voii şi lucrării lui Dumnezeu, nemaivoind să lucreze ale lor. Lucrarea lui Dumnezeu ia o formă îngerească sau umană, dar numai întrucât se observă că îngerul sau omul s-au pus la dispoziţia lui Dumnezeu. De aceea se mai poate observa şi faptul că lucrarea lui Dumnezeu depăşeşte aportul posibil al lucrării îngereşti sau omeneşti create. Ei sunt transparenţi ontologic pentru Dumnezeu, pentru că sunt transparenţi moral.

[67] Interferenţa între Persoana lui Hristos şi a sfântului e de aşa natură, că nu se pot nici separa, nici confunda. Dimpotrivă, sfântul se întăreşte ca persoană în unirea cu Hristos, dar fără să vrea să o afirme pe aceasta. Hristos vieţuieşte şi grăieşte ca Subiect în sfânt şi totuşi sfântul vieţuieşte şi grăieşte tot ca subiect, dar mult mai intens, în Hristos. Viaţa şi grăirea lui Hristos au devenit ale sfântului şi viceversa. Hristos a devenit subiectul interior al vieţii şi grăirii sfântului fără să-l facă pe acesta o coajă pasivă, ci acesta devenind la rândul lui subiect interior al vieţii şi grăirii lui Hristos. Hristos l-a antrenat pe sfânt în vieţuirea şi lucrarea Lui sau Şi-a însuşit vieţuirea şi grăirea purificată a sfântului, întrucât acesta s-a identificat prin voinţă cu voia lui Hristos. E un fenomen tainic ce are loc şi între persoanele umane ce se iubesc în mod deplin.

[68] Numai ca putere necreată harul pătrunde şi în tot trupul şi se poate transmite şi prin trup. Acest fapt explică şi succesiunea apostolică a transmiterii harului. Altfel ea devine mai mult o transmitere a unui *habitus,* a unei deprinderi create de administrare bisericească, a unei dexterităţi a exercitării puterii administrative sau o transmitere de putere juridică. Desigur, în această transmitere a puterii ce iradiază din Dumnezeu, Duhul Însuşi este lucrător. Căci harul e o lucrare mereu actuală a lui Dumnezeu Însuşi. Însăşi lucrarea actuală a Duhului lui Hristos iradiază prin persoana umană în care Dumnezeu e lucrător; prin aceasta Duhul devine lucrător şi în cel căruia i se transmite lucrarea, întrucât prin lucrare se transmite Persoana Duhului care e Subiectul ei. S-a spus mai înainte că sufletul iradiază viaţă deplină prin faptul că e creat. Dar numai

O, cine ar putea lăuda, Cuvinte al lui Dumnezeu, Unule-Născut, puterea prezenţei Tale pe pământ? Nu se aprinde niciodată jertfelnicul Tău dumnezeiesc prin foc străin şi pământesc. Căci e un foc străin şi ceresc de alt mod, păstrat prin transmiterea focului nestins pe care ai venit să-l arunci pe pământ (Luca 9, 49), ca pe un ocean nemărginit, prin iubirea Ta de oameni. De acesta se împărtăşesc şi duhurile Tale slujitoare (Ps. 103, 5), prin care demonii sunt puşi pe fugă. E focul pe care Moise l-a văzut în rug (Ieş. 3, 2) şi prin care Ilie a fost răpit de pe pământ (4 Regi 2, 11). E focul pe care l-a văzut şi ceata apostolilor Tăi pornind din Duhul Tău şi de care Pavel a fost învăluit cu lumină, şi prigonitorul a fost preschimbat în ucenic (Fapte 9, 3 ş.u.). El este puterea învierii şi lucrarea nemuririi, luminarea sufletelor sfinte şi susţinerea tuturor puterilor raţionale[69].

Dar pentru dovedirea celor spuse trebuie să amintim şi semnele vădite arătate prin simţuri, care au fost lăsate pentru o vreme la o parte. Aceasta pentru a convinge şi pe cei cu totul învârtoşaţi în părerile lor. Căci s-a împărtăşit de viaţă sluga mai-marelui sinagogii (Matei 9, 25; Marcu 5, 41; Luca 8, 54-55) şi fiul văduvei (Luca 7, 14-15), prin atingerea şi glasul Stăpânului; s-a împărtăşit Tavita din Iope şi tânărul Eutihie din Troa, acesta prin atingerea lui Pavel (Fapte 20, 10), aceea prin glasul lui Petru (Fapte 9, 40). De ce viaţă s-au împărtăşit aceştia? Nu de cea de viaţă făcătoare pe care o primim şi noi, dar de care nu s-a împărtăşit Stăpânul? Oare mai e cineva care să spună că nu de lucrarea naturală şi necreată dumnezeiască se împărtăşesc toţi sfinţii? Căci aceştia lipsindu-se, prin liberă hotărâre de lucrarea firii lor, se fac cunoscuţi numai din har şi se vor arăta atât de mult ca fiind din Acela, pe cât de mult S-a împărtăşit, întrupându-Se, Dumnezeu Cel prin fire de slăbiciunea noastră, măsurând, cum singur El ştie, cu golirea Sa (chenoza) îndumnezeirea prin har a celor mântuiţi[70].

---

ridicat la viaţa în har iradiază această viaţă şi în alţii. Mai trebuie luat în considerare şi faptul că Duhul e şi Subiectul lucrărilor din Biserică, date fiind legăturile tainice dintre persoanele care o compun. Duhul Se transmite ca lucrător unui slujitor nou şi prin faptul că transmiţătorul îl transmite în ambianţa Bisericii, ca un slujitor al lui Hristos în Biserică şi pentru Biserică; Duhul e transmis ca lucrător în subiectele din Biserică.

[69] S-ar putea înţelege prin această expresie că focul dumnezeiesc susţine puterile îngereşti, dar şi că el susţine în lucrare sănătoasă înseşi puterile raţionale ale sufletului, ridicându-le din anormalitatea stării de păcat, de funcţionare egoistă. Unde este deci acest foc şi simţirea lui, puterile naturale nu se mai menţin separate între ele. Raţiunea lucrează în acord cu iubirea şi pentru armonia cu ceilalţi. Omul face din puterile sale sufleteşti un uz sănătos, plin de răspundere.

[70] Cât S-a făcut purtător al slăbiciunii noastre, atât a umplut-o pe aceasta de slava şi puterea Lui dumnezeiască. A măsurat înălţarea firii noastre cu coborârea Lui ca Dumnezeu la ea. Cât a coborât ca Dumnezeu în formele de trăire şi exprimare omenească, atât a umplut aceste forme de conţinutul dumnezeiesc. Cât intră soarele

Căci cum vom moşteni altfel Împărăţia lui Dumnezeu, care „este transmiterea prin har a bunătăţilor pe care le are El prin fire”?[71] Avându-i adunaţi întregi în Sine, le împarte şi le transmite slava şi strălucirea Sa, încât nu se vor mai putea cunoaşte din ei înşişi, ca un aer luminat cu totul de lumină sau ca un aur inteligibil nepătat, ars în focul nematerial şi dumnezeiesc. Astfel „au devenit dumnezei prin îndumnezeire şi sunt plini de lucrarea dumnezeiască din pricina harului covârşitor al Duhului, aşa încât prin toţi e o singură lucrare a lui Dumnezeu şi a celor vrednici de Dumnezeu”, după dumnezeiasca grăire a lui Maxim, Dumnezeu „străbătându-i cu bunătate, întreg, pe cei vrednici, întregi”[72].

22. Precum toate întipăririle se împărtăşesc de sigiliu, dar se mişcă fiecare despărţită, însă dacă luând una din ele, ai lipi-o de sigiliu, nu mai are unde să se mişte, ci va avea aceeaşi mişcare ca şi arhetipul, devenind una şi aceeaşi cu el, dar materia ei rămânând deosebită, aşa chipul dumnezeiesc din noi, urcând la arhetip (la modelul prim)[73], se împlineşte rugăciunea aceea dumnezeiască pentru noi: Dă-le lor, „ca să fie toţi una, precum Eu, Părinte, întru Tine şi Tu întru Mine, ca şi ei să fie una” (Ioan 17, 21) în adevăr. Astfel „cel ce se lipeşte de Domnul este un duh cu El” (1 Cor. 6, 17). Astfel taina unirii într-un trup prin atingerea trupurilor este cu adevărat „mare, dar în Hristos şi în

---

într-o încăpere, atât o umple de lumina lui. Frumuseţea feţei împăratului e dinăuntru. În smerenia şi bunătatea ei blândă e şi coborârea lui Dumnezeu, şi înălţimea Lui de formă umană, şi înălţimea umanului însuşi. E o tainică mărire şi putere de interioritate, de intensitate, de penetrare în adâncimea ultimă a sufletelor prin smerenie şi bunătate, care întrece nesfârşit orice mărire care vrea să se impună exterior. Aceasta înseamnă că există o conformitate potenţială între umanul autentic şi Dumnezeu, conformitate care se actualizează prin Dumnezeu în dimensiuni fără sfârşit.

[71] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice,* II, 90, P.G. 90, 1168 C; *Filoc. rom.,* vol. 2, p. 244.

[72] *Ambigua,* P.G. 91, 1076 C; în PSB, vol. cit., pp. 77-78.

Există o perihoreză între Dumnezeu şi cei vrednici, precum există între Persoanele Sfintei Treimi şi între firile lui Hristos. Există şi o perihoreză între persoanele ce se iubesc. Sau această perihoreză a iubirii e prezentă în toate felurile de perihoreză. În Treime perihoreză se datorează unităţii de fiinţă între persoanele neconfundate; în Hristos, unităţii de persoană în firi neconfundate; iar între Dumnezeu şi cei vrednici, unităţii de lucrare între persoane neconfundate, lucrarea lui Dumnezeu devenind, prin împărtăşire şi lucrare, a sfinţilor. Dumnezeu Se mişcă cu lucrarea Lui în sfinţi şi sfinţii se mişcă prin aceeaşi lucrare, devenită lucrarea lor, în Dumnezeu. Subiectul lui Hristos S-a sălăşluit în mod activ în interiorul persoanei umane şi aceasta înăuntrul Persoanei lui Hristos. Hristos Şi-a însuşit lucrarea omului sfinţind-o, omul şi-a însuşit lucrarea lui Dumnezeu umanizând-o ca formă, dar păstrând-o în măsurile ei, în calităţile ei mai presus de fire.

[73] *Ibidem.*

Biserică” (Efes. 5, 32). Sigiliul se dă pe sine întreg fiecărei bucăţi de ceară, dar fiecare din acestea se împărtăşeşte pe cât e cu putinţă, pe măsura puterii ei proprii, nu numai de trăsături, ci şi de unire, pentru a se întipări.

23. De ce te mai temi de compoziţie la Dumnezeu, pentru faptul că şi lucrările sunt şi se numesc necreate? Teme-te mai mult să nu faci pe Dumnezeu creatură, socotind lucrările Lui naturale, create. Căci Sfântul Ioan Damaschin, vorbind despre cele două lucrări în Hristos, spune că „cea creată va arăta firea creată, iar cea necreată va caracteriza fiinţa necreată. Căci cele naturale trebuie să fie corespunzătoare firii lor”[74]. Iar în acord cu aceasta, Sfântul Maxim spune: „Dacă se desfiinţează voia naturală şi lucrarea fiinţială a fiinţei dumnezeieşti şi omeneşti, cum va fi Dumnezeu şi om?”[75] Dar oare nu şi caracterele ipostatice ale Preaînaltei Treimi, deşi sunt multe, sunt necreate? Cum deci nu sunt mai mulţi dumnezei sau cum de nu e compus Cel Unul din cauza lor? Sau vei spune că şi acelea sunt una în toate şi acelaşi lucru cu fiinţa dumnezeiască şi cu totul nedeosebite, ca şi lucrarea? Mă tem că ne introduci un Dumnezeu cu totul lipsit de fiinţă şi neipostatic. Căci toate acestea sunt prin ele cu totul neipostatice. Tu însă în toate spui că acestea sunt aceleaşi cu fiinţa lui Dumnezeu, şi pe Dumnezeu Îl socoteşti Unul şi neîmpărţit în tot chipul, neînţelegând că Se înmulţeşte rămânând Unul şi Se împarte neîmpărţit şi Se împarte în mod felurit, fiind cu totul netăiat şi rămânând neieşit din unitatea Lui, printr-o putere mai presus de fiinţă[76].

---

[74] *Expunerea credinţei ortodoxe* 3, 15, P.G. 94, 1056 C; în rom., *Dogmatica,* EIBMO, 2005, p. 153. Aceeaşi idee la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Dialogul cu Pyrrhus,* P.G. 91, 341 A; în PSB, vol. 82, p. 351.

[75] *Explicarea mişcării,* P.G. 91, 121 CD; în PSB, *uol. cit.,* p. 248.

[76] „Se înmulţeşte rămânând Unul” etc. Sf. Grigorie Palama exprimă aici o gândire suplă, dialectică despre Dumnezeu ca Persoană, nu una din alternativele ce se exclud simplist: sau Unul fără nicio deosebire în manifestările Lui, sau compus. Persoana e una, dar liberă de a se manifesta faţă de altele în mod diferit şi pe măsura puterii de sesizare a celor faţă de care e manifestă, dar mereu întreagă, făcându-se cunoscută întreagă aceeaşi, dar în mod diferit, relevată în unitatea ei întreagă, şi ascunsă în unitatea ei întreagă. Achindin afirma: nimic necreat nu poate „curge”, socotind că orice manifestare e „curgere”; dimpotrivă, ceea ce e creat curge şi ca esenţă, nu numai ca lucrare (Vezi studiul citat al lui J.S. Nadal, S. J., în *Istina,* nr. 3, p. 367). El nu cunoştea deosebirea între persoană şi lucrări, cum nu cunoaşte nici Nadal, care-i ia apărarea. O persoană se menţine în unitatea ei indestructibilă şi tainică fără a se dizolva în iradierile ei, cum se întâmplă cu lucrurile (de aceea se menţine etern şi în iad, departe de Dumnezeu). Tocmai de aceea manifestările persoanei nu sunt curgeri involuntare, prin care se dizolvă treptat sau se transformă în altceva, ci manifestări voite, pe care persoana le schimbă când vrea, şi ea rămâne aceeaşi. O persoană cu cât se manifestă mai mult, cu atât se îmbogăţeşte mai mult în unitatea ei sau se intensifică în ea. Aceasta în cazul persoanelor umane, limitate prin caracterul lor creat. Sau

24. Spune-mi mie: nu are şi fiecare ipostas mai multe caractere ipostatice? Căci Tatăl este necauzat şi cauzator, purcezător şi născător. Dar acestea toate le are Tatăl în chip necreat. Socoteşti deci caracterele ipostatice cu totul unul şi acelaşi lucru cu ipostasul, precum nu admiţi nicio deosebire între (lucrările) cele naturale şi natură şi (lucrările) cele esenţiale şi esenţă? Vei numi deci ipostas (caracterele) cele ipostatice, precum ai numit fire (lucrările) cele naturale, în chip sinonim, nu omonim? Dar Părinţii Bisericii nu fac aşa. Ei le numesc pe acelea enipostatice (aflătoare în ipostas), dar nu ipostas, precum pe acestea nu le numesc fiinţă, ci în sens propriu în fiinţă[77].

De altfel, odată ce în jurul fiecăruia dintre ipostasuri există multe şi felurite (caractere) ipostatice, cum vor fi ipostasul şi ipostaticul (caracterul ipostatic) unul şi acelaşi lucru? Deci, odată ce se arată multe şi felurite (caractere) ipostatice, după înţelegerea ta prea sucită şi nestatornică, vor fi mulţi dumnezei şi fiecare ipostas în cele dumnezeieşti va fi compus. Astfel, tu, care te-ai autohirotonit apărătorul simplităţii mai presus de minte, ne-ai arătat pe Dumnezeu compus.

---

tocmai prin manifestări îşi dovedeşte unitatea ei inepuizabilă şi neslăbită. Achindin condamna pe Dumnezeu la neputinţa de manifestare pentru faptul că e necreat. Aceasta trădează concepţia esenţialistă, nepersonalistă despre Dumnezeu. Numai o astfel de mentalitate putea afirma că întrucât Dumnezeu e necreat, e atât de tare în esenţa Lui, că nu Se poate manifesta, înţelegându-se manifestarea ca o curgere. Necreatul echivala pentru Achindin cu încremenirea. Dumnezeul lui Achindin şi Varlaam, sau Dumnezeul scolastic e o substanţă rigidă, mai încremenită ca orice piatră, deci o substanţă moartă, substanţa unei filosofii simplist raţionaliste. Dumnezeul Bibliei, al Părinţilor, al oamenilor credincioşi, afirmat de Palama, e Dumnezeul personal, viu, liber să-şi manifeste interesul şi iubirea Sa.

[77] „ενυπόστατα, αλλ' ουχ υπόστασιν... ουκ ουσία, αλλ' ενούσια". Caracterele ipostatice sunt ale ipostasului, îşi au baza în ipostas, dar nu sunt ipostasul. Căci dacă am spune că ipostasul e nenăscutul în abstract, s-ar dizolva misterul persoanei în ceva cu caracter impersonal, panteist. La fel, dacă s-ar confunda însuşirile şi lucrările cu fiinţa, s-ar atrage fiinţa din misterul ei insondabil în ordinea celor ce sunt supuse categoriilor raţionale. De aceea Părinţii au spus că fiinţa lui Dumnezeu e dincolo de infinitate, de eternitate şi de celelalte însuşiri ale ei. „Dumnezeu este de infinite ori infinit deasupra celor ce sunt, atât a celor care se împărtăşesc, cât şi a celor de care se împărtăşesc... Toate cele nemuritoare şi însăşi nemurirea, toate cele ce vieţuiesc şi însăşi viaţa, toate cele sfinte şi însăşi sfinţenia, toate cele virtuoase şi însăşi virtutea, toate cele bune şi însăşi bunătatea, toate cele ce există şi însăşi existenţa sunt lucrări ale lui Dumnezeu... El este deasupra fiinţei tuturor celor ce sunt cugetate şi numite" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice,* I, 49-50, *Filoc. rom.,* vol. 2, pp. 172-174). Palama, urmând Părinţilor răsăriteni, vede misterul indefinit al Persoanei dincolo de toate manifestările sale împărtăşibile. Căci el consideră, ca şi aceia, fiinţa existând real numai ca Persoană, care e modul de existenţă reală şi veşnică a fiinţei (τρόπος τής αϊδίου υπάρξεως).

25. Dar dacă lucrările componente ale celor ce subzistă în ele înseşi nu sunt contemplate în altul – aceasta e o dogmă comună şi a filosofilor din afară şi de la început –, nimic din cele ce există nu se spune vreodată că se compune cu lucrarea proprie[78]. Căci nici puterea arzătoare nu face compus pe cel ce încălzeşte, nici raza nu face compusă lumina. Această fantezie îţi aparţine ţie, care propovăduieşti totala indistincţie a Celui necreat, întreit în ipostasuri. Căci cele necreate, fiind multe, sunt totodată una şi fiecare din ele este enipostatică (subzistă în ipostas) şi în acest sens autoipostatică. Iar lucrările naturale şi caracterele ipostatice, fiind multe, converg într-una, căci niciuna dintre ele nu este în ipostas ca de sine ipostatică[79], nici nu era mai înainte, nici nu va fi după aceea, nici nu e cu putinţă să subziste în altă esenţă oarecare, ca ţinând de natura ei[80].

Dar tot ce e compus e din diferite esenţe, fie prin contopire, fie prin unire neamestecată, în care se contemplă mai multe caractere ipostatice ale unui ipostas, dar în fiecare nu ca mai multe ipostasuri depline decât unul, pentru că altfel n-ar mai fi unul şi pentru că nu se compune. Iar acesta e deosebit prin acestea, fie că e din diferite esenţe, fie dintr-o esenţă şi din cele ce se contemplă în El ca într-un suport, şi prin aceasta sunt deosebiri esenţiale şi opuse. Dar nu numai prin aceasta, ci şi prin faptul că sunt înnăscute unor esenţe diferite, iar datorită lor toate cele create vor suporta şi schimbări prin creştere şi micşorare, prin asimilare şi lepădare, lucrând şi pătimind, şi astfel

---

[78] Lucrările care compun ansamblul manifestărilor unor unităţi de sine stătătoare nu dau un caracter compus acestor unităţi, pentru că nu sunt contemplate ca existând în alte şi alte unităţi, ci în una şi aceeaşi. Şi despre nicio unitate existentă nu se spune că e compusă datorită lucrării proprii ce o are.

[79] Lucrările nu compun unitatea ale căreia sunt, pentru că nu există în ea ca nişte ipostasuri proprii, de sine, ci în ipostasul respectiv (ουδέν τούτων εν υποστάσει ως αυθυπόστατόν εστιν). Ipostasul comun aduce la unitate lucrările sau manifestările unei unităţi. E aceeaşi taină a unităţii indestructibile a persoanei care ţine în unitate necompusă toate manifestările ei. Lucrările neputându-se detaşa de persoană, ci persoana fiind în ele ca izvor şi bază continuă a lor, arată unitatea întregului în toate manifestările lui. Lucrarea e numită şi „autoipostatică” pentru că nu iradiază din alt ipostas.

[80] Spunând acum că nu sunt în altă esenţă (ουδ. εν ετέρα ουσία), după ce a spus că sunt în ipostas, Sf. Grigorie arată că lucrările naturale nu vin dintr-o fiinţă contemplată în afara ipostasurilor. Ea răsare din fiinţa care subzistă real numai în cele trei ipostasuri. Chiar aici spune „nu subzistă în altă esenţă”, adică se află în esenţa ce subzistă în ipostas. Dar ea nu e o manifestare ce a fost înainte sau va fi mereu la fel, ca un ipostas. Aceasta ar însemna să fie identificată cu ipostasul sau cu esenţa. Lucrările vin şi se retrag în ipostas. Ele sunt variate. Dar unitatea lor e asigurată de unitatea fiinţei sau a ipostasului care e izvorul şi baza tuturor celor pe care le cuprinde potenţial şi le manifestă actual.

suferă şi pierderea unora din cele ce existau împreună. În felul acesta se dovedesc supuse şi unei depline descompuneri. Iar tot ce se descompune este în chip necesar şi compus.

26. Dar la Dumnezeu existând o singură esenţă neîmpărţită nu este micşorare, nici creştere, nici adaos, nici pierdere; deci nici împărţire, care ne-ar face vădită compoziţia de mai înainte[81]. Şi „câte le are Dumnezeu", ca să spun cu Atanasie cel Mare, „le are prin Sine, şi nu dobândite"[82]. Şi numai ca lucrând, nu pătimind prin ele[83]. De aceea este cu totul în afară de opoziţie, care i-ar pricinui vreo prefacere. El singur dintre toate nu are deosebiri esenţiale, dar are lucrări, precum a arătat mai înainte cuvântul. Din cauza lor toate îi sunt supuse ca materie şi însăşi cele înţelegătoare îi sunt supuse Celui ce le poartă toate cu cuvântul, mai bine zis cu voinţa, adică Celui ce le poartă prin lucrarea netemporală, neobosită şi nepătimitoare[84]. Dar nici n-ar putea vedea vreodată ceva din cele ce aparţin Lui aparţinând prin fire altcuiva din toate celelalte. Şi aceasta pentru că Îi aparţine ca Celui ce lucrează singur prin ele[85]. „Căci

---

[81] Deci Sf. Grigorie Palama respinge ideea ce i se atribuia, şi i se mai atribuie şi azi de o parte a teologiei catolice, că admiţând energiile necreate ar admite o micşorare a esenţei divine în aceste energii, în sens neoplatonic. Aceasta ar fi cazul numai când Dumnezeu ar fi înţeles ca substanţă impersonală. În acest caz, recunoaşterea micşorării nu s-ar putea evita decât afirmându-se, ca în teologia scolastică, lipsa oricărei manifestări a acestei substanţe, pe baza faptului că e necreată. O substanţă care ar iradia din ea s-ar descompune treptat, ca să se recompună apoi într-o altă substanţă, sau poate din nou în ea însăşi, ca în teosofie şi antroposofie. E o viziune proprie de altfel oricărui panteism. Credinţa în Dumnezeu ca Persoană evită înţelegerea lui Dumnezeu ca o substanţă încremenită, lipsită de manifestări, cât şi descompunerea prin iradiere. Unitatea Persoanei e de aşa natură, că, deşi nu rămâne închisă rigid în sine, totuşi nu se descompune prin iradieri, nici nu se compune cu manifestările ei.

[82] Loc neidentificat.

[83] Şi de aici se vede că Dumnezeu e considerat ca Persoană desăvârşită. Căci persoana se manifestă lucrând liber, nu pătimind fără voie o curgere, care ar micşora-o şi care ar compune-o, încât să poată suferi modificări esenţiale produse asupra ei din afară sau de vreo lege interioară. Persoana creată însăşi e chemată să ajungă la nepătimire în Dumnezeu, din amestecul de activitate şi pasivitate.

[84] În caracterul lucrător şi total nepasiv al lui Dumnezeu (aici îşi are justeţea ei expresia: *Deus est actus purus,* dar nu în sensul că ar fi mereu acelaşi act şi n-ar fi şi o persoană, izvor al actelor Sale total nepătimitoare) se arată prin excelenţă caracterul personal şi liber al lui Dumnezeu. Iar în aceasta, faptul că nu e supus niciunei compoziţii şi niciunei „curgeri" (iradieri involuntare) fatale, care L-ar micşora şi duce la descompunere. El e atât de puternic şi de liber în calitatea Lui de lucrător, că toate le face şi le susţine, când voieşte, cu cuvântul, neavând să depună niciun efort pentru a învinge vreo rezistenţă, vreo putere din afară ce I s-ar opune.

[85] Cele ce nu au prin fire vreo însuşire proprie lui Dumnezeu nu lucrează numai

nimeni, zice, nu e bun, fără numai Dumnezeu” (Marcu 10, 18), „fericitul și singurul Stăpânitor, singurul care are nemurire, locuind în lumina neapropiată” (1 Tim. 6, 15-16). De unde scoţi bănuiala despre compoziţia lui Dumnezeu din firi deosebite, odată ce se manifestă totdeauna în mod unitar?[86] Iar dintre cele trei ipostasuri fiecare este desăvârșit și deosebit în unirea negrăită mai presus de toată mintea și cuvântul. Nu va putea născoci cineva că fiecare stă de sine, fără celelalte, ca de aici să urmeze o compoziţie. „Căci nu ajung, zice, să înţeleg cu mintea, cum sunt luminat de Unul prin Trei”[87]. Deci unirea și desăvârșirea celor trei ipostasuri respinge și aici compoziţia.

27. Prin urmare, înţelege și păzește simplitatea dumnezeiască, dar să nu desfiinţezi ieșirile Lui naturale, ca și când n-ar fi, nici să nu socotești lumina neînserată și veșnică, începută, nici să nu afirmi două dumnezeiri și două obârșii dumnezeiești ale binelui, adică create și necreate. Căci numai așa ar fi două propriu-zis. Căci fiind amândouă necreate, atât fiinţa, cât și lucrarea, nu e nicio piedică să fie una, cum sunt raza și soarele o singură lumină. Nici să nu socotești că Dumnezeirea și Împărăţia lui Dumnezeu e creată. Căci acestea sunt lucrări ale lui Dumnezeu[88]. Nici să nu cobori harul îndumnezeitor la treapta de creatură, ca să nu cobori împreună cu El și pe Cel ce are din fire și procură acest har. Nici să nu arăţi ca pe ceva mincinos faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut ca noi. Căci cum ar fi binevoit să Se facă pentru noi ca noi, dacă nu ne-ar fi împărtășit pe Duhul Sfânt, ci o creatură, mai bine zis dacă nu ne-ar fi dat duhul înfierii în schimbul trupului pe care luându-l din Fecioară S-a făcut om?[89] Nici să nu faci locașuri ale făpturilor pe cei ce sunt biserici ale lui

---

prin ea, cum lucrează Dumnezeu. Însușirile lui Dumnezeu reprezintă, așadar, modurile lucrării Lui esenţiale; ele reprezintă caracterul Lui personal prin excelenţă activ, nepasiv, deci necompus, lucrând exclusiv din El Însuși, nu ajutat sau împins din afară sau dinăuntru.

[86] Sf. Grigorie Palama afirmă aici din nou ceea ce am notat în diferite rânduri: Dumnezeu care Se manifestă unitar în toate nu e compus, El e Persoana prin excelenţă, care nu-Și pierde unitatea manifestându-Se, ci Și-o revelează. În toate lucrările Lui se simte lucrând același Subiect întreg.

Manifestarea unitară înseamnă că Unul și același ca Persoană e prezent în toate manifestările Lui. Iar această lipsă a Lui de compoziţie rezultă din calitatea de Persoană desăvârșită.

[87] Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 40. La Sfântul Botez,* 41, P.G. 36, 417 B.

[88] Sf. Grigorie Palama numește, după pilda lui Dionisie Areopagitul, și lucrarea lui Dumnezeu, deci și lumina Lui, Împărăţia Lui și Dumnezeirea Lui, pentru că în ele se arată El Însuși ca Persoană, dar și pentru că fiinţa însăși a lui Dumnezeu e mai presus de orice nume.

[89] De fapt, dacă Hristos nu ne-a dat Duhul necreat, nu L-a dat nici firii Sale omenești, nici trupului Său. Atunci întruparea nu s-a înfăptuit decât doar într-un sens nestorian.

Dumnezeu, adică pe sfinţi; nici pe tine să nu te faci atât de nefericit, încât nu numai să te abţii de la împărtăşirea dumnezeiască şi îndumnezeitoare, ci să respingi nădejdea în ea. Nici să nu faci pe Dumnezeu atât de neputincios, încât să nu poată dărui sfânta Lui împărtăşire făpturilor Lui raţionale curăţite. Mai bine zis, să nu-L faci pe El lipsit de fiinţă şi de ipostasuri, spunând că El este în toate privinţele una şi aceeaşi cu lucrările Lui, care prin ele sunt nefiinţiale şi neipostatice, adică nici esenţe, nici ipostasuri[90]. Nici să nu faci împărtăşibilă esenţa lui Dumnezeu cea mai presus de esenţă şi de nume şi în sine neîmpărtăşibilă şi nemanifestată, numind tot ce e necreat esenţă. Nici să nu apari ca un alt Eunomiu, numind ca acela toate (caracterele) cele ipostatice, ca necreate, fiinţa lui Dumnezeu, sub pretextul simplităţii dumnezeieşti. Nici să nu te faci monotelit, făcând firea dumnezeiască din Hristos lipsită de lucrare. Nici alt Sabelie, socotind în alt chip numirile lui Dumnezeu goale de realităţi, ca unele ce ar însemna toate acelaşi lucru, adică numai esenţă. Să nu păţeşti toate acestea numind lucrările lui Dumnezeu create şi prin plăsmuiri goale înfăţişând simplitatea Sa ca nemaifiind nimic. Şi crede în acelaşi Dumnezeu împărţit şi neîmpărţit, unit în împărţire şi distinct în unire, neieşit din Sine în ieşiri şi pururea mişcându-Se în nemişcare, împărţindu-Se neîmpărţit şi împărtăşindu-Se întreg după chipul razei solare.

28. Dar trecând iarăşi la miezul lucrurilor, cel ce propovăduieşte pe Dumnezeu ca unul şi simplu să se arate limpede ca Vasile cel Mare, care zice: „Cum nu va fi necompus Cel simplu după fiinţă? Căci nu modurile care arată ce este El propriu-zis alterează raţiunea simplităţii Lui. Fiindcă în felul acesta toate câte se spun despre Dumnezeu ne vor arăta pe Dumnezeu compus. Şi de aici ar urma că dacă am vrea să salvăm ideea simplităţii şi a neîmpărţirii, ar trebui sau să nu spunem nimic despre Dumnezeu, decât că e nefăcut, şi să ne abţinem să-L numim nestricăcios, neschimbat, creator, judecător şi toate câte le primim acum în teologie. Sau, primind numirile, ce vom face? Oare le vom face toate fiinţă? Dar atunci nu-L vom arăta numai compus, ci şi constând din părţi neasemănătoare, pentru motivul că prin fiecare nume se indică altceva şi altceva”[91].

Firea divină şi firea umană au rămas deplin despărţite în Hristos. Sau toate faptele minunate săvârşite prin trup sunt lucrări supranaturale, dar create de El ca Dumnezeu în umanitatea Sa. În general, concepţia catolică despre fenomenele miraculoase, ca fenomene produse de harul supranatural creat, le leagă pe acestea într-un mod magic de natură, nevăzându-le ca manifestări ale puterii directe a lui Dumnezeu.

[90] Una dintre consecinţele ce rezultă din teoria lui Varlaam şi Achindin e şi aceea că dacă lucrările lui Dumnezeu sunt una cu esenţa şi cu ipostasurile Lui, întrucât acestea prin ele nu sunt esenţă, nici ipostasuri, anulează şi esenţa şi ipostasurile lui Dumnezeu. Iar aceasta înseamnă pur şi simplu că Dumnezeu nu există. Un Dumnezeu nelucrător e un Dumnezeu neputincios, deci inexistent.

[91] *Contra lui Eunomie,* 2, P.G. 29, 640 BC.

29. Când deci ne auzi spunând că altceva e ființa și altceva lucrarea, înțelege că altceva și altceva numim ceea ce e semnificat în fiecare dintre acestea, cum a spus și marele Vasile. Și iarăși: „Dacă am luat ca parte a ființei nenașterea, ar avea loc cuvântul că compoziția constă din părți diferite. Dar dacă înțelegem prin ființa lui Dumnezeu lumina sau viața, sau binele, întregul care este fiind viața și întregul lumină și întregul bine, deci viața având nenașterea, cum nu va fi necompus Cel simplu după ființă?”[92] și iarăși spune către ereticii care ziceau către el atunci ceea ce ne opui nouă acum, că Dumnezeu e simplu și tot ce numeri din El e parte cunoscută a ființei: „aceasta e o sofismă ce cuprinde zeci de mii de nebunii. Dacă sunt atâtea numărări, oare aceste numiri sunt ale ființei și au același înțeles?”[93] și iarăși: „Trebuie știut că numim mărirea lui Dumnezeu și puterea și înțelepciunea, dar nu ființa însăși”[94]. Dar când ne auzi pe noi zicând că altceva este ființa și altceva puterea sau lucrarea lui Dumnezeu, cunoaște că de aceea zicem noi aceasta, pentru că puterea și lucrarea lui Dumnezeu se cunosc în oarecare fel, dar ființa nu se cunoaște de nimeni.

30. Dar Domnul cunoașterii, Care învață pe om cunoștința, Care dăruiește înțelepciunea și îndreaptă pe înțelept, „în Care sunt ascunse toate comorile înțelepciunii și ale cunoștinței” (2 Col. 2, 3), „să vă dea vouă Duhul înțelepciunii și al descoperirii în cunoștința Lui, luminând ochii inimii voastre, ca să vedeți care e nădejdea chemării Lui și care e bogăția slavei moștenirii Lui întru sfinți și care e mărimea covârșitoare a puterii lui către voi cei ce credeți după lucrarea puterii Lui, pe care a lucrat-o în Hristos” (Efes. 1, 17-20), „în Cel ce poate să facă prin puterea Lui cea lucrătoare în noi cu mult mai mult decât cele ce le cerem sau le gândim” (Efes. 3, 20). Căruia se cuvine slava în vecii vecilor. Amin.

---

[92] *Ibidem.* Prin propoziția introducătoare a acestui citat și prin citatul însuși, Sf. Grigorie Palama vrea să spună: „Dacă am referi fiecare nume numai la o parte din ființă, ar fi dreaptă acuza că facem ființa lui Dumnezeu compusă. Dar dacă pe fiecare îl referim la o lucrare, dar în lucrare vedem lucrând ființa ipostasiată întreagă, acuza aceasta nu mai are nicio îndreptățire. P. Hristou (în ediția operei lui Palama, tom. I, p. 162, nota 2) deduce de aici că nu e justă acuza teologiei catolice că Palama consideră ființa lui Dumnezeu compusă prin deosebirea ce o face între ființă și energie. Căci după el, diferitele numiri indică numai manifestări ale unei ființe nedespărțite. Fapte însă că Palama vede în fiecare manifestare prezența întregii ființe divine, dar nu vede totuși ființa epuizându-se în nicio manifestare. Fiecare nume semnifică o lucrare, dar lucrarea semnificată nu e despărțită de întreaga ființă, ci întreaga ființă e prezentă în ceea ce e semnificat, dar nu e epuizată în ea. Dacă prin fiecare nume s-ar indica ființa, întrucât fiecare înseamnă altceva, ele ar indica părți ale ființei, și în acest caz ființa ar fi compusă.

[93] *Epistola* 234, 1, P.G. 32, 868 C; în PSB, vol. 12, pp. 482-483.

[94] *Ibidem.*

SFÂNTUL GRIGORIE PALAMA

TOMUL AGHIORITIC

Pentru cei ce vieţuiesc cu sfinţenie în linişte. Pentru lămurirea celor ce din lipsa de cercare a lor şi din neascultare de sfinţi nesocotesc lucrurile tainice ale Duhului, care sunt lucrate în cei ce vieţuiesc după Duh într-un chip mai presus de cuvânt şi sunt arătate prin fapte, nu dovedite prin cuvânt.

Dogmele ce se grăiesc astăzi şi sunt cunoscute îndeobşte tuturor au fost taine ale Legii date prin Moise, mai înainte văzute numai de proroci în Duh. Iar bunătăţile făgăduite sfinţilor pentru veacul viitor sunt taine ale vieţuirii evanghelice, date şi arătate mai înainte celor ce s-au învrednicit să le vadă în Duh, şi acestora cu măsură, ca o arvună. Dar precum atunci, dacă vreun iudeu nu asculta cu mulţumire pe prorocii care spuneau de Cuvântul şi Duhul lui Dumnezeu că sunt împreună veşnice şi înainte de veci şi îşi astupa urechile socotind că aude cuvinte oprite de dreapta credinţă şi potrivnice credinţei mărturisite de binecinstitori, care zicea: „Domnul Dumnezeul tău este un Domn", tot aşa ar pătimi şi acum cineva neascultând cu evlavie când se vorbeşte despre tainele Duhului, cunoscute numai celor curăţiţi prin virtute.

Dar iarăşi, precum sfârşitul acelor înainte vestiri arăta tainele de atunci ca potrivindu-se cu cele descoperite pe urmă, şi acum credem în Tatăl, în Fiul şi în Duhul Sfânt, o Dumnezeire în trei ipostasuri, o singură fire, simplă, necompusă, necreată, nevăzută, mai presus de cugetare, tot aşa şi când se vor descoperi, la vremea lor, în veacul viitor, la arătarea negrăită a lui Dumnezeu, Cel unul în trei ipostasuri, desăvârşite, tainele propovăduite acum se vor arăta tuturor în chip vădit.

Trebuie însă să avem în vedere şi aceea că, deşi Treimea întreit ipostatică a Dumnezeirii, neslăbită de raţiunea unităţii s-a arătat pământului întreg mai pe urmă, prorocilor le-a fost cunoscută întocmai încă înainte de împlinirea vremii. Iar cei ce ascultau de ei au primit-o cu uşurinţă. Tot aşa nu ne rămân nici nouă necunoscute înţelesurile mărturisirii celor propovăduite cu îndrăzneală şi ale celor arătate mai înainte tainic în Duh, dacă suntem vrednici. Căci unii le-au cunoscut prin cercarea însăşi, şi anume toţi câţi s-au lepădat, de dragul vieţii evanghelice, de avuţia bunurilor, de slava oamenilor şi de plăcerile lipsite de frumuseţe ale trupului; ba nu numai atât, ci au şi întărit această lepădare prin ascultarea de cei ce au ajuns la plinirea vârstei lui Hristos (Efes. 4, 13). Cei din urmă ocupându-se prin liniştire, fără griji, de ei înşişi şi de Dumnezeu, şi prin rugăciune curată ajungând mai presus de ei înşişi, şi prin unirea tainică, cea mai presus de minte, cu Dumnezeu, ridicându-se în El, au cunoscut cele mai presus de minte. Iar cei dintâi le-au cunoscut prin

credincioşie şi prin dragostea faţă de aceştia[1].

Astfel şi noi, ascultând de marele Dionisie care grăieşte în *Epistola a doua către Gaius,* credem că „darul îndumnezeitor al lui Dumnezeu este îndumnezeire, obârşie dumnezeiască şi obârşia binelui, dar că Dumnezeu, Care dăruieşte acest har celor vrednici, este mai presus de această dumnezeire"[2]. Căci Dumnezeu nu pătimeşte înmulţire, nici nu afirmă cineva prin aceasta două dumnezeiri[3]. Dar dumnezeiescul Maxim, scriind despre Melchisedec, spune că harul acesta îndumnezeitor al lui Dumnezeu este necreat şi pururea existent din Dumnezeu cel pururea existent[4]. Iar în alte părţi, de multe ori îl numeşte lumină nenăscută şi enipostatică (subzistentă în ipostas), arătându-se celor vrednici, când se fac vrednici, dar nu ca venind atunci la existenţă[5]. Acest sfânt numeşte acea lumină şi lumina slavei negrăite şi curăţia îngerilor. Iar Macarie cel Mare o numeşte hrana celor netrupeşti, slava firii dumnezeieşti, frumuseţea veacului viitor, foc dumnezeiesc şi ceresc, lumină negrăită şi mintală, arvuna Duhului Sfânt (2 Cor. 1, 22), untdelemn sfinţitor al veseliei (Ps. 44, 8).

Deci tot cel ce pune în rând cu masalienii şi numeşte diteişti (închinători la doi dumnezei) pe cei ce socotesc acest har îndumnezeitor al lui Dumnezeu, necreat, nenăscut şi enipostatic, să ştie că este potrivnic sfinţilor lui Dumnezeu şi se scoate pe sine din ceata celor ce se mântuiesc, de nu se va căi; ba e căzut de la Dumnezeu Cel unul şi singur prin fire, al sfinţilor. Iar tot cel ce crede şi ascultă şi glăsuieşte împreună cu sfinţii şi nu născoceşte pricini din păcate şi nu leapădă ca necunoscător ceea ce se spune în chip descoperit, dar nu cunoaşte felul tainei, să nu nesocotească a căuta şi a învăţa de la cei ce ştiu. Căci va afla că nimic nu este potrivnic cuvintelor şi lucrurilor dumnezeieşti, şi aceasta în cele necesare, fără de care nimic n-ar putea să fiinţeze, nici n-ar fi taină dumnezeiască.

---

[1] Cei ce se ridică, după eliberarea de patimi, prin rugăciune curată, la Dumnezeu, trăiesc încă de pe acum în bunătăţile veacului viitor făgăduite prin dogmele Bisericii.

[2] Dionisie Areopagitul, *Epistola către Gaius,* P.G. 3, 936 B. Palama numeşte Dumnezeire şi darul îndumnezeitor, ca iradiere voită din Dumnezeire. Dar Dumnezeu ca Persoană, deşi este în acest dar îndumnezeitor, întrucât El Însuşi întreg lucrează îndumnezeirea, totuşi nu Se epuizează în acest dar ca lucrare. Ca atare e mai presus de ea.

[3] Tocmai pentru că Dumnezeu nu pătimeşte înmulţire e întreg şi în harul Lui îndumnezeitor ca Persoană, şi acest har poate fi numit Dumnezeire, fără ca prin aceasta să fie două dumnezeiri.

[4] *Ambigua,* P.G. 91, 1141 B; în PSB, vol. 80, p. 141.

[5] Harul numit de Sf. Maxim Mărturisitorul lumină cu baza în ipostas, avându-şi fundamentul şi locul de plecare în ipostasurile dumnezeieşti, are prin aceasta o subzistenţă obiectivă. Deci nu e ceva creat din nimic sau o nălucire subiectivă, ci există din veci, ca şi ipostasurile dumnezeieşti. El e iradiere personală a lui Dumnezeu.

Tot cel ce susţine că unirea desăvârşită cu Dumnezeu se înfăptuieşte numai prin imitare şi prin pornire naturală, fără harul îndumnezeitor al Duhului, ca între cei ce au aceleaşi obişnuinţe şi se iubesc unii pe alţii, iar harul îndumnezeitor al lui Dumnezeu îl socotesc o deprindere a firii raţionale, dobândită numai prin imitare, dar nu luminare mai presus de fire şi tainică, şi lucrare dumnezeiască văzută nevăzut de cei învredniciţi şi înţeleasă neînţeles, acela să ştie că a căzut în rătăcirea masalienilor fără să-şi dea seama. Căci cel îndumnezeit ar fi în chip necesar dumnezeu prin fire dacă îndumnezeirea s-ar face printr-o putere firească şi s-ar cuprinde între hotarele firii[6].

De aceea, unul ca acesta să nu încerce să-şi întipărească cugetarea lui strâmbă în cei ce cugetă drept şi să sădească întinăciunea în cei neîntinaţi în credinţă, ci, lepădând cugetul său, să înveţe de la cei cercaţi sau de la cei învăţaţi de aceia, că harul Dumnezeirii este cu totul nelegat (de cele create), neavând în fire nicio putere capabilă să-l producă, fiindcă în acest caz n-ar mai fi har, ci o arătare a lucrării unei puteri naturale. Pe de altă parte, ceea ce s-ar săvârşi n-ar mai fi un lucru minunat, dacă îndumnezeirea s-ar produce printr-o putere a firii capabilă de îndumnezeire. Îndumnezeirea ar fi atunci un rezultat al firii, nu un dar al lui Dumnezeu. Iar unul ca acesta ar putea fi şi s-ar putea numi în înţeles propriu şi dumnezeu prin fire.

Dar puterea cea după fire a fiecăreia dintre existenţe nu este altceva decât o mişcare neabătută a firii spre lucrare. Însă cum l-ar mai scoate în acest caz îndumnezeirea pe cel îndumnezeit din sine, dacă ea s-ar cuprinde în marginile firii, nu pot să înţeleg.

Drept aceea, harul îndumnezeirii e mai presus de fire, de virtute şi de cunoştinţă, şi toate acestea sunt, după dumnezeiescul Maxim, nesfârşit mai prejos de el. Căci toată virtutea şi imitarea lui Dumnezeu prin puterile noastre face pe cel ce le are apt pentru unirea dumnezeiască. Dar numai harul înfăptuieşte în chip tainic însăşi această unire negrăită. Căci prin el Dumnezeu Însuşi pătrunde întreg în cei vrednici întregi, şi sfinţii pătrund întregi în Dumnezeu întreg[7], luând în ei înşişi pe Dumnezeu întreg şi dobândind numai

---

[6] *Tomul aghioritic,* alcătuit de Sf. Grigorie Palama ca un rezumat al celor scrise de el în scrierile contra lui Varlaam, întoarce acuza de masalianism adusă de Varlaam isihaştilor, împotriva acestuia şi a celor ce cugetă ca el. Căci masalienii, socotind că văd fiinţa lui Dumnezeu ca o lumină materială, erau în fond panteişti, cum panteist este şi cel ce socoteşte, asemenea lui Varlaam, că îndumnezeirea e o deprindere produsă prin puterile create ale omului.

[7] δι' αυτός γαρ όλοις ο Θεὸς περιχωρεί, όλοι δ όλω τώ θεώ περιχωρούσιν. Dumnezeu Îşi face întreg „perihoreza" în cei vrednici întregi şi aceştia îşi fac întregi „perihoreză" în Dumnezeu întreg. Adică Dumnezeu Se mişcă întreg în întregimea celor vrednici şi aceştia se mişcă cu întregimea fiinţei lor în Dumnezeu întreg. Nimic din El nu le rămâne străin acestora şi nimic din ei nu rămâne în afară de Dumnezeu. Dar aceasta înseamnă că nici mişcările nu rămân separate, ci se întrepătrund. În mişcarea

pe Dumnezeu, ca un fel de răsplată a urcuşului lor spre El. Căci Dumnezeu străbate în ei asemenea sufletului în trup, ca în mădularele Sale, şi-i învredniceşte să fie în El.

Tot cel ce susţine că sunt masalieni cei ce spun că mintea e aşezată în inimă sau în creier, să ştie că se războieşte în chip păcătos cu sfinţii. Căci Atanasie cel Mare zice că partea raţională a sufletului se află în creier. Iar Macarie, căruia nu-i lipseşte nimic din mărime, pune lucrarea minţii în inimă. Cu aceştia conglăsuiesc aproape toţi sfinţii. Căci ceea ce spune dumnezeiescul Grigorie al Nyssei, că mintea nu este nici înăuntrul, nici în afara trupului, ca una ce e netrupească, nu se împotriveşte acelor sfinţi. Pentru că aceia spun că mintea este înăuntrul trupului ca una ce e unită cu el. Deci spunând aceasta în alt înţeles, nu se deosebesc câtuşi de puţin de acela. Căci nici cel ce zice de Cuvântul lui Dumnezeu că S-a sălăşluit odinioară înăuntrul pântecelui feciorelnic şi neprihănit nu se împotriveşte celui ce zice că Dumnezeirea nu se află într-un loc sau că e netrupească. Căci acela cugetă despre Cuvântul că S-a unit mai presus de cuvânt cu frământătura noastră, pentru negrăita Sa iubire de oameni[8].

Tot cel ce zice că lumina care a strălucit ucenicilor în Tabor este o nălucă şi un simbol ce se face şi se desface, şi nu există cu adevărat[9], şi susţine că nu

---

firii umane se mişcă şi firea divină, iar în mişcarea firii divine se mişcă şi firea umană, încât se face o singură mişcare, fără să se confunde omenescul şi dumnezeiescul, asemenea mişcării îmbinate a sufletului şi a trupului. Sf. Grigorie Palama afirmă şi aici în mod clar caracterul personal al unirii dintre Dumnezeu şi cei vrednici. Numai persoanele se unesc între ele în întregime, câtă vreme primirea de către o persoană a ceva material se limitează la partea pe care o primeşte. Fără îndoială, persoanele unindu-se în întregime între ele nu-şi epuizează toate străfundurile în această unire, deşi toate sunt atinse de ea. Ele îşi rămân etern rezerve de putere şi de dăruire reciprocă. Dar persoana e întreagă totuşi pe toate treptele pe care se comunică alteia. Întreagă se dăruieşte şi întreagă rămâne în ea însăşi, rezervă inepuizabilă de dăruire.

[8] Tomul nu se dă nici de partea celor ce spun că mintea este în inimă, nici de partea celor ce afirmă că ea e în creier. Mai mult chiar, nu respinge nici opinia mai spirituală a Sf. Grigorie de Nyssa, după care mintea nu e nici înăuntrul, nici în afara trupului. El recunoaşte caracterul tainic şi complex al legăturii sufletului cu trupul. Dar tocmai de aceea nu adoptă nicio poziţie simplistă, unilaterală. Nu se alătură nici opiniei că sufletul e exclusiv în afară de trup, nici opiniei că e în trup, ca orice parte a trupului. Trebuie să fie recunoscută o anumită prezenţă a sufletului în trup. Dar prezenţa aceasta e altfel decât prezenţa unei părţi materiale a lui. E o prezenţă în trup, dar netrupească; e o prezenţă în trup, dar mai presus de înţelegere.

[9] Aici simbolul nu e luat în înţelesul unei realităţi sensibile permanente prin care se arată ceva nesensibil, ci un chip văzut înfiripat în mod trecător de Dumnezeu pentru ceva nevăzut. Lumina dumnezeiască arătată pe Tabor nu e un chip a ceva nevăzut, pentru că ea însăşi e ceva mai presus de vedere în sensul material, ea însăşi are un caracter spiritual, fiind o iradiere nemijlocită din Dumnezeu; ea e „văzută” nevăzut,

este o lucrare mai presus de toată înţelegerea, ci mai prejos de înţelegere, se împotriveşte sigur mărturisirii sfinţilor. Căci aceştia, fie în cuvântări, fie în scrieri, o numesc negrăită, necreată, veşnică, netemporală, neapropiată, nemăsurată, nesfârşită, nehotărnicită, nevăzută de îngeri şi de oameni, frumuseţea arhetipică[10] şi neschimbată, slava lui Dumnezeu, slava lui Hristos, slava Duhului, raza Dumnezeirii şi cele asemenea. Căci se slăveşte, zice, trupul deodată cu primirea ei, şi slava Dumnezeirii se face slava trupului. Dar slava era nearătată în trupul văzut pentru cei ce nu puteau primi cele ce sunt nevăzute şi îngerilor[11]. Drept aceea, Se schimbă la faţă nu primind ceea ce nu avea, nici preschimbându-Se în ceea ce nu era, ci descoperindu-Se ucenicilor Săi ca ceea ce era, deschizând ochii lor şi făcându-i din orbi, văzători[12]. Căci rămânând Acelaşi S-a făcut văzut acum ucenicilor, arătându-Se altfel de cum Se arăta înainte. Căci El este lumina cea adevărată (Ioan 1, 9), frumuseţea slavei. „Şi a strălucit ca soarele". Icoana este ştearsă, căci e cu neputinţă să se restrângă necreatul în întregime în creatură.

Tot cel ce zice că numai fiinţa lui Dumnezeu este necreată, dar nu şi lucrările Lui veşnice, pe care le depăşeşte pe toate, ca ceea ce lucrează pe cele ce le lucrează, să audă pe Sfântul Maxim zicând: „Toate cele nemuritoare şi însăşi nemurirea, toate cele vii şi însăşi viaţa, toate cele sfinte şi însăşi sfinţenia, toate cele virtuoase şi însăşi virtutea, toate cele bune şi însăşi bunătatea, toate cele ce sunt şi însăşi existenţa sunt în chip vădit lucrări ale lui Dumnezeu. Dar unele au început să existe în timp (căci era odată când nu erau), iar altele n-au început să existe în timp. Căci n-a fost vreodată când n-a fost virtute, bunătate, sfinţenie şi nemurire"[13]. Şi iarăşi: „Bunătatea şi tot ce se

---

înţeleasă neînţeles. E o prezenţă vădită a lui Dumnezeu, o prezenţă sesizată de o „simţire" a înţelegerii, dar neînţeleasă în mod deplin.

[10] „Frumuseţea arhetipică". Lumina aceea, deşi nu are o formă materială, nu e ceva difuz, dezorganizat, ci se simte în ea o armonie superioară, o plenitudine de bunătăţi şi, ca atare, e frumoasă, e chiar frumuseţea de model a oricărei frumuseţi văzute.

[11] E vorba de trupul lui Hristos, care primeşte o armonie de la formarea lui prin ipostasul Cuvântului plin de Duhul Sfânt. În armonia trupului lui Hristos se vede slava lui Dumnezeu. Dar armonia, frumuseţea şi slava trupului lui Hristos era nevăzută de cei ce nu aveau ochi duhovniceşti. În aceasta consta smerenia sau coborârea sau chenoza Cuvântului, răsfrântă şi asupra trupului. Ea nu se impunea cu sila, ci se descoperea numai celor ce intrau prin credinţă în comuniune cu El. De câte ori nu experiem descoperirea frumuseţii unei persoane nearătoase numai când intrăm în comuniune cu ea!

[12] Vederea luminii mai presus de fire prin umanitatea lui Hristos a însemnat pentru ucenici şi o supremă intrare în comuniune cu El. Cine poate spune cum au înaintat ei în această comuniune, urcând pe munte, într-o convorbire de mare intimitate cu El, dar într-o convorbire în care au simţit cu intensitate dumnezeirea Lui?

[13] *Capete gnostice,* I, 50; *Filoc. rom.,* vol. 2, ed. cit., p. 173-174.

cuprinde în înţelesul bunătăţii, şi, simplu, toată viaţa, nemurirea, simplitatea, neschimbarea, nemărginirea şi toate câte se contemplă fiinţial în jurul lui Dumnezeu, sunt lucrări ale lui Dumnezeu, dar nu începute în timp. Căci nu a fost vreodată ceva mai străvechi ca virtutea, nici ca alta oarecare din cele spuse, chiar dacă cele ce se împărtăşesc de ele au început să existe în timp. Căci orice virtute este fără de început, neavând vremea mai bătrână ca ea, ca una ce are pe Dumnezeu din veci ca singur izvor al existenţei Sale. Dar Dumnezeu e ridicat de infinite ori infinit deasupra tuturor existenţelor, fie că se împărtăşesc, fie că se lasă împărtăşite"[14]. Înveţe, aşadar, din acestea că nu toate cele ce subzistă din Dumnezeu sunt şi sub vreme. Căci sunt unele care sunt fără de început şi nu se desfiinţează din pricina unităţii treimice, singura fără de început prin fire, şi din pricina simplităţii mai presus de fire a ei. Aşa cum, în acelaşi fel, mintea, ca o icoană ştearsă a acelei neîmpărţiri covârşitoare, nu e nicidecum compusă din pricina înţelegerii sale fireşti[15].

Tot cel ce nu primeşte stările duhovniceşti întipărite în trup de darurile Duhului aflătoare în sufletul celor ce au sporit în viaţa după Dumnezeu, şi numeşte nepătimire omorârea prin deprindere a părţii pătimitoare, şi nu deprinderea lucrării spre cele bune a celui ce s-a întors cu totul de la cele rele şi s-a îndreptat spre cele bune, ca unul ce a lepădat deprinderile rele şi s-a îmbogăţit în cele bune, tăgăduieşte, ca urmare a acestor păreri, şi petrecerea cu trupul în veacul nestricăcios a celor ce sunt (a celor creaţi)[16]. Căci dacă se va împărtăşi atunci şi trupul împreună cu sufletul de bunătăţile tainice, se împărtăşeşte şi acum, după putere, de harul dăruit în chip tainic şi negrăit de Dumnezeu minţii curăţite, şi-şi însuşeşte şi el cele dumnezeieşti potrivit cu sine. Astfel se preschimbă şi se sfinţeşte, dar nu se omoară prin deprindere partea pătimitoare a sufletului. Iar aceasta fiind comună sufletului şi trupului, se sfinţesc şi înclinările, şi lucrările trupului[17]. Căci desfăcându-se de bunătăţile

---

[14] *Op. cit.,* 1, 48-49; *Filoc. rom.,* vol. 2, pp. 171-172.

[15] Lucrările necreate ale lui Dumnezeu nu prejudiciază simplitatea fiinţei Lui, căci, Persoana nu-Şi pierde unitatea prin lucrările Ei, ci se arată întreagă lucrând în fiecare.

[16] Nepătimirea nu e moartea puterii pasionale a trupului, ci deprinderea îndreptării lucrării ei spre cele bune. Ea nu e nemişcare în sens budist, ci iubire de cele bune, de Dumnezeu şi de oameni, nepătimirea nu e „apatie", ci interes plin de iubire pentru tot ce e bun pentru oameni, nu e nepăsare, ci milă şi responsabilitate pozitivă, dureroasă, ca a lui Iisus. Varlaam, ca filosof, era dus uşor spre acest dispreţ de tip budist faţă de tot ce nu e cugetare netulburată, spre acest intelectualism unilateral, spre care înclină în general teologia occidentală, preţuită ca îndeletnicire exclusiv intelectuală. Cine cugetă aşa nu mai poate înţelege pentru ce mai e păstrat trupul într-o viaţă eternă. Căci trupul fără puterea pasională îndreptată spre bine nu mai e decât o coajă moartă, o arătare lipsită de orice rost.

[17] Partea pasională nu trebuie deci omorâtă, ci sfinţită, iar fiind ea sfinţită, se va sfinţi şi trupul, dat fiind că e comună sufletului şi trupului. Căci puterea pasională se

vieţii de aici pentru nădejdea bunătăţilor viitoare şi mişcându-se în chip sănătos prin lipsa de griji, mintea simte, după Sfântul Diadoh, bunătatea dumnezeiască negrăită şi transmite şi trupului, pe măsura înaintării sale, bunătatea sa[18]. Iar această bucurie ivită în suflet şi în trup este o dovadă nemincinoasă a vieţuirii nestricăcioase.

Mintea percepe (prinde) o lumină, simţirea alta. Simţirea percepe (prinde) lumina supusă simţurilor, care arată lucrurile supuse simţurilor ca supuse simţurilor. Iar lumina minţii este cunoştinţa aflătoare în înţelesuri. Prin urmare, vederea şi mintea nu percep (prind) aceeaşi lumină; dar numai câtă vreme lucrează fiecare după firea sa şi în cele după fire. Însă când se împărtăşesc de un har şi de o putere duhovnicească mai presus de fire, cei învredniciţi văd şi cu simţirea, şi cu mintea cele mai presus de toată simţirea şi de toată mintea[19], ca să spunem cu marele Grigorie Cuvântătorul de Dumnezeu, într-un fel cum numai Dumnezeu ştie şi cei ce lucrează acestea.

Acestea le-am învăţat din Scripturi; acestea le-am primit de la Părinţii noştri; acestea le-am cunoscut prin puţina noastră cercare. Acestea ştim că le-a scris şi preacinstitul între ieromonahi cuviosul Grigorie (Palama), pentru cei ce trăiesc cu sfinţenie o viaţă de liniştire, urmând întocmai predaniile sfinţilor. Acestea le-am semnat spre încredinţarea cititorilor:

1. Ieromonahul Isaac, protosul cinstitelor mănăstiri din Sfântul Munte

---

activează prin trup. Trupul participă la viaţa sufletului prin puterea pasională a acestuia. Sufletul şi trupul sunt împletite în puterea pasională.

[18] Dar puterea pasională nu e despărţită de minte. Ci e puterea prin care mintea lucrează asupra trupului şi-l sfinţeşte pe acesta. În puterea pasională mintea însă se întâlneşte cu trupul. Mintea, bucurându-se mai mult de cele nemateriale, atrage şi trupul prin partea pasională la iubirea acelora.

[19] Sf. Grigorie Palama accentuează adeseori tainica unire ce există între suflet şi trup. În perceperea simţurilor se întâlneşte sufletul cu trupul. Trupul nu e trup fără viaţa sufletului în el. Viaţa sufletului e şi viaţa lui. Totuşi în planul vieţii naturale, în lucrarea simţurilor domină trupul, iar în a minţii, sufletul. Dar unirea dintre cele două lucrări sau dintre suflet şi trup se face deplină când Duhul Sfânt Se sălăşluieşte în credincios sau când credinciosul se înduhovniceşte şi e ridicat la o lucrare care depăşeşte atât lucrarea naturală a simţurilor, cât şi a minţii. În lucrarea aceea superioară şi unificatoare lucrarea simţurilor primeşte un caracter de şi mai accentuată spiritualitate, iar lucrarea minţii devine şi mai simţitoare. Posibilitatea acestei spiritualizări a sensibilităţii sau sensibilizării spiritualităţii e dată în faptul că toată realitatea văzută e în fond o raţionalitate dinamică plasticizată (ştiinţa spune azi că masa e energie sau viceversa); şi cu atât mai mult trupul omenesc, străbătut şi mişcat de sufletul raţional. Diadoh al Foticeei spune: „Ochiul sufletului nu mai poate fi înşelat când acoperământul lui, adică trupul, a devenit prin înfrânare o ţesătură foarte subţire” *(Cuvânt ascetic,* 71, *Filoc. rom.,* vol. 1, p. 440). În acest sens Sf. Maxim, la rândul său, va afirma depăşirea dualităţii suflet-trup în sfinţi *(Ambigua,* P.G. 91, 1193-1196; în PSB, vol. 80, p. 182).

2. Teodosie Ieromonahul, egumenul cinstitei și împărăteștei Lavre
3. Egumenul mănăstirii Ivirilor (în dialectul său)
4. Ieromonahul Ioanichie, egumenul cinstitei și împărăteștei mănăstiri Vatoped
5. Egumenul mănăstirii sârbilor (în dialectul său)
6. Filotei, cel mai mic între ieromonahi, am iscălit cugetând aceleași.
7. Amfilohie, cel mai mic între ieromonahi și duhovnicul cinstitei mănăstiri a Esfigmenului
8. Teodosie, cel mai mic între ieromonahi și duhovnicul Vatopedului
9. Ieromonahul Teostirict, egumenul sfinţitei mănăstiri Cultumuș
10. Gherontie Maruli, păcătosul, aflător între bătrânii cinstitei Lavre, cugetând aceleași, am iscălit
11. Calist Muzarul, cel mai mic între monahi
12. Gherasim, neînsemnatul între monahi, văzând și citind cele scrise cu iubire de adevăr și primindu-le, am iscălit
13. Moise, neînsemnatul bătrân, cel mai mic între monahi, cugetând aceleași, am subscris
14. Grigorie Stavrolangaditis, cel mai mic și mai neînsemnat între monahi, poate și isihast, cugetând și înţelegând acestea, am subscris
15. Isaia, bătrânul de la schitul Magula și cel mai mic între ieromonahi, cugetând aceleași, am subscris
16. Marcu al lui Sinaitul, cel mai mic între monahi
17. Calist, din schitul Magula și cel mai mic între monahi
18. Un bătrân isihast de la mănăstirea sirienilor, în dialectul său
19. Sofronie, cel mai mic între monahi
20. Smeritul episcop Iacob al Ierisonului și al Sfântului Munte, hrănit în predaniile Sfântului Munte și ale Părinţilor, mărturisind că, prin fruntașii care au iscălit aici, a subscris cugetând la fel tot Muntele Athos, conglăsuind și eu, am subscris, punând pecetea. Iar după toate am adăugat și aceasta, că pe cel ce nu conglăsuiește cu sfinţii, ca noi și ca Părinţii cei cu puţin mai înainte de noi, nu-l primim la împărtășire cu noi.

ALE ACELUIAŞI

150 de capete despre cunoştinţa naturală, despre cunoaşterea lui Dumnezeu, despre viaţa morală şi despre făptuire

1. Că lumea a început ne învaţă şi firea, ne încredinţează şi istoria şi ne înfăţişează limpede şi invenţiile meşteşugurilor, aşezărilor legilor şi rânduielile statelor. Căci ştim pe inventatorii aproape ai tuturor meşteşugurilor şi pe dătătorii legilor, pe întemeietorii de la început ai statelor. Dar şi pe cei ce au scris prima dată despre ceva. Însă pe niciunul dintre aceştia nu-i vedem trăind înainte de facerea lumii şi a timpului, pe care ne-a istorisit-o Moise. Şi însuşi Moise, care a descris începutul facerii lumii, ne-a dat prin atâtea lucruri şi cuvinte minunate dovezi de neclintit despre adevărul înfăţişat de el, încât aproape tot neamul omenesc l-a socotit pe el vrednic de crezare şi vrednici de râs pe cei ce au cugetat cele potrivnice. Dar şi firea lumii acesteia, având totdeauna trebuinţă de un început nou pentru fiecare lucru din ea şi neputând dăinui nicidecum fără el, ne înfăţişează chiar prin lucruri primul început al ei, care nu a fost din alt început[1].

2. Că lumea nu numai a început, ci va avea şi un sfârşit, ne înfăţişează firea ei, ca una ce e dintre cele întâmplătoare. Căci mereu sfârşeşte în părţile ei[2]. Dar încredinţarea sigură şi neclintită despre aceasta ne-o dă prorocia tuturor celor insuflaţi de Dumnezeu şi a lui Hristos, Care e Dumnezeu peste toţi. A crede acestora, ca unora ce au spus adevărul, se cuvine nu numai celor evlavioşi, odată ce văd că au spus adevărul şi în privinţa tuturor celorlalte pe care aceia le-au prevestit. De la ei se poate afla nu că lumea aceasta întreagă înaintează spre nefiinţă, ci că precum se vor preface trupurile noastre, aşa se va desface şi se va realcătui şi ea din puterea Duhului dumnezeiesc într-o formă mai dumnezeiască, spre a fi pe măsura noastră.

3. Înţelepţii elinilor zic că cerul se întoarce prin firea sufletului lumii şi că însăşi judecata dreaptă şi raţiunea ne învaţă aceasta. Care judecată dreaptă? Care raţiune? Căci dacă cerul se întoarce nu prin firea lui, ci prin puterea lumii căreia îi zic suflet, iar sufletul acesta e al întregii lumi, cum de nu se întorc şi

[1] Dacă lumea n-ar avea un început, n-am cunoaşte pe întemeietorii statelor, pe inventatorii meşteşugurilor şi pe dătătorii legilor. Ele ar trebui să fie din veci. Toate au un început în cadrul lumii. Dar lumea însăşi trebuie să aibă un început care nu mai are înainte începutul a altceva din care să apară printr-un nou început.

[2] Lumea nu se arată ca necondiţionat necesară, ca existând în mod necesar. Ea e contingentă. Ar putea şi să nu fie. Totuşi nu există din întâmplare. Există pentru că a voit Dumnezeu să existe. Că lumea nu e necondiţionat necesară o dovedeşte faptul că mereu se sfârşeşte în părţile ei constitutive. Aceasta arată că ea va avea şi ca întreg un sfârşit.

pământul, şi apa, şi aerul, mai ales că, după ei, sufletul e pururea în mişcare? Noi însă vedem că pământul stă prin firea sa, asemenea şi apa, ţinând locul de jos. Astfel şi cerul se mişcă pururea prin firea lui şi se mişcă în cerc, ţinând locul de sus. Apoi cum ar fi acest suflet al lumii, prin a cărui fire s-ar mişca cerul? Este oare raţional? Dar atunci ar fi cu voie liberă şi nu ar mişca corpul ceresc cu aceleaşi mişcări. Căci cele cu voie liberă se mişcă o dată într-un fel, altă dată în altfel. Şi apoi ce urmă de suflet raţional vedem în sfera cea mai de jos a lumii, adică în pământ sau în cele care sunt mai aproape de el, în apă, în aer sau chiar în foc? Căci sufletul lumii trebuie să fie şi al acestora. Cum ar fi apoi unele însufleţite, iar altele neînsufleţite? Aceasta o recunosc şi ei. Iar cele din urmă nu sunt aşa în parte, ci piatra e toată piatră, metalul tot metal, ţărâna toată ţărână, apa, aerul, focul, la fel. Iar de foc zic tot ei că se mişcă prin firea sa, şi nu prin suflet. Deci dacă sufletul e comun, cum se mişcă numai cerul singur prin firea sufletului, şi nu prin a lui însuşi? Dar poate zic că sufletul, care, după ei, mişcă corpul ceresc, nu e raţional. Însă cum poate fi aşa, dacă acel suflet este, după ei, izvorul sufletelor noastre? Dacă nu e raţional, trebuie să fie măcar sensibil sau natural (vegetal). Dar niciuna dintre aceste calităţi nu vedem cum ar mişca un trup fără mădulare. Iar vreun mădular organic nu vedem să aibă nici pământul, nici cerul, nici alta dintre stihiile lumii. Fiindcă tot organul e compus din diferite substanţe. Însă fiecare dintre stihii are o substanţă simplă şi mai ales cerul[3].

Sufletul este entelehia trupului organic ce are viaţa în potenţă[4]. Cerul însă, neavând niciun mădular sau parte organică, nici nu poate vieţui. Cum ar avea deci peste tot suflet ceea ce nu poate vieţui? Dar cei ce s-au făcut deşerti în cugetările lor au plăsmuit cu inimă neînţeleaptă un suflet care nici nu este, nici nu va fi, şi pe acesta l-au făcut ziditorul, cârmuitorul şi proniatorul întregii lumi văzute. De asemenea, l-au înfăţişat ca pe un fel de rădăcină şi izvor al tuturor sufletelor noastre, el însuşi avându-şi naşterea din minte. Iar această minte zic că este altceva după fiinţă decât ceea ce spun că este Dumnezeu, Care se află deasupra tuturor. Aşa le dogmatizează pe acestea cei mai de frunte în înţelepciunea şi teologia elinilor, nefiind cu nimic mai buni ca cei ce îndumnezeiesc animalele şi pietrele, ba, dimpotrivă, fiind cu mult mai răi în privinţa credinţei. Căci dobitoacele, aurul, piatra, arama sunt ceva, chiar dacă

---

[3] În acest capitol şi în cel următor e combătută teoria unui suflet al cosmosului, cosmozoismul, sau cosmopsihismul, sau hylozoismul, una dintre formele panteismului elin.

[4] Teoria aristotelică a sufletului ca entelehia sau ca formă a trupului organic, prin care acesta e dus spre o ţintă a lui, a fost acceptată şi de unii Părinţi ai Bisericii. Trupul are viaţa în potenţă, în sensul că ea se dezvoltă sau se actualizează. Iar întrucât sufletul e legat de viaţa organică ce creşte, se poate spune că şi sufletul e la început în mare parte o potenţă ce se dezvoltă.

se află printre cele din urmă dintre făpturi. Dar un suflet al lumii, purtător de stele, nu există şi nu este câtuşi de puţin ceva din câte sunt, decât o plăsmuire a unei cugetări diavoleşti.

4. Mai zic aceia: întrucât corpul ceresc trebuie să se mişte, dar mai încolo nu este niciun loc spre care ar înainta, el se întoarce la sine însuşi, şi înaintarea lui nu e decât o învârtire. Foarte bine. Deci, dacă ar fi loc, ar fi purtat în sus ca şi focul, ba chiar mai mult decât focul, fiindcă e şi mai uşor decât firea focului. Dar această mişcare nu este a firii sufletului, ci a uşurătăţii firii. Dacă, deci, înaintarea cerului înseamnă învârtire, iar aceasta o are prin firea sa, şi nu prin firea sufletului, corpul ceresc se învârteşte nu prin firea sufletului, ci prin a sa. Deci nu are suflet, nici nu există vreun suflet ceresc sau al lumii întregi. Singurul suflet raţional este cel omenesc, care nu e ceresc şi nu se cuprinde într-un loc, ci prin firea sa este esenţă înţelegătoare[5].

5. Iar corpul ceresc nu are puterea să înainteze sau să se întindă în sus. Şi aceasta nu fiindcă nu mai este loc mai încolo, ci pentru că şi sfera eterului de după el este învăluită de cer. De aceea nu înaintează în sus, nu fiindcă nu este niciun loc spre care să înainteze, căci lărgimea cerului se acoperă cu sfera eterului. Nu se întinde mai sus de ea deoarece, fiind mai subţire, este mai sus prin firea sa. Aşadar nu fiindcă nu are loc mai sus decât sine nu se înalţă cerul mai sus, ci fiindcă nu este niciun corp mai subţire şi mai uşor ca el.

6. Nu este niciun corp mai înalt decât corpul ceresc. Dar nu din cauza aceasta e incapabil să se înalţe mai sus, ci fiindcă cerul cuprinde orice corp şi niciun corp nu este şi n-a fost dincolo de el ca să-l străbată. Dar nouă, binecinstitorilor şi credincioşilor, nu ne este oprit să ajungem deasupra cerului. Căci Dumnezeu, Care umple toate, Se întinde şi dincolo de cer, la nesfârşit, şi a fost şi înainte de lume, umplând, cum umple şi acum, tot locul din lume şi nimic nu I s-a adăugat Lui ca să se ivească în El vreun corp. Prin urmare, nici în afară de cer nu este vreo piedică, spre a nu fi loc, cum este cel din jurul lumii sau cel care s-a ivit înăuntrul lumii, ca să fie corpuri în el.

7. Cum, deci, odată ce nu e nicio piedică, nu se îndreaptă în sus mişcarea corpului ceresc, ci se mişcă în cerc, întorcându-se la sine însuşi? Fiindcă stând deasupra ca cel mai subţire dintre toate, e mai presus decât orice corp, dar şi mai ager la mişcare. Precum ceea ce e cuprins de el e cât se poate de greu şi de jos, aşa el e cel mai uşor, cel mai înalt şi cel mai ager la mişcare. Dacă se mişcă prin fire, rămânând sus la suprafaţă, dar ceea ce rămâne la suprafaţă nu se poate despărţi prin fire de acelea la a căror suprafaţă stă, iar acelea la a căror suprafaţă stă corpul ceresc sunt sferice, în chip necesar el se mişcă neîncetat în jurul lor; nu printr-o fire sufletească, ci printr-una corporală şi proprie, fiindcă schimbă un loc cu altul pe rând. Iar mişcarea este proprie corpurilor, precum

[5] Această învăţătură creştină despre lume ca neavând suflet în ea a eliberat drumul cercetării ştiinţifice a naturii.

starea potrivnică e opusă corpurilor[6].

8. Cineva poate vedea şi în apropierea noastră vânturile care netezesc suprafeţele, nedespărţindu-se de acestea când se mişcă şi neridicându-se mai sus, nu fiindcă nu este loc, ci fiindcă sunt mai uşoare cele de deasupra lor. Deci rămân la suprafaţa celor pe care le ating, fiind după fire mai uşoare ca acelea. Şi se mişcă în jurul lor, nu printr-o fire sufletească, ci prin firea lor. Socotesc că această asemănare din parte voind s-o arate şi înţeleptul Solomon, a numit corpul ceresc cu numele vânturilor, scriind despre el: „Vântul... făcând roate-roate, trece neîncetat prin cercurile sale" (Eccl. 1, 6). Dar firea vânturilor din jurul nostru e atât de departe de a celor mai înalte şi de mişcarea cât se poate de iute a acelora, pe cât de departe e şi uşurimea acelora.

9. După înţelepţii elinilor, sunt două zone ale pământului temperate şi locuite. Dintre acestea, fiecare se împarte în câte două lumi locuite, dând patru lumi de acestea. De aceea susţin că sunt patru neamuri de oameni, care nu pot trece unul la altul. Căci, după ei, unii locuiesc în zona noastră, alăturea de noi, fiind despărţiţi de noi de zona arzătoare a pământului. Opus lor, sunt cei ce, priviţi din punctul lor de vedere, locuiesc dedesubtul zonei acesteia, precum nouă ne sunt opuşi cei ce au acelaşi tropic ca şi noi. Dintre aceştia, unii sunt opuşi, ceilalţi antipozi şi întorşi faţă de noi. Ei nu ştiau că, afară de a zecea parte din sfera pământului, aproape toată cealaltă parte e acoperită de ape.

10. Oricine poate cunoaşte că afară de lumea locuită de noi, nicio altă parte a pământului nu e locuită, fiind acoperită de mări. Să ia aminte de asemenea că cele patru stihii din care constă lumea sunt părţi egale[7]. Iar datorită stării sale rarefiate şi sferei fiecăreia din ele, are un volum înmulţit faţă de al altuia, cum i se pare şi lui Aristotel. Acesta zice că sunt cinci stihii, aşezate sferic în cinci straturi, stratul mai mic fiind totdeauna cuprins de cel mai mare, pământul de apă, apa de aer, aerul de foc, focul de eter. Şi aceasta

---

[6] Cap. 4-7 înfăţişează o viziune despre cer depăşită de cunoştinţele astronomice dobândite în secolele următoare. Dar în ceea ce spune Sf. Grigorie Palama e un adevăr: mişcarea naturii nu e purtată de un suflet, ci de legile ei fizice.

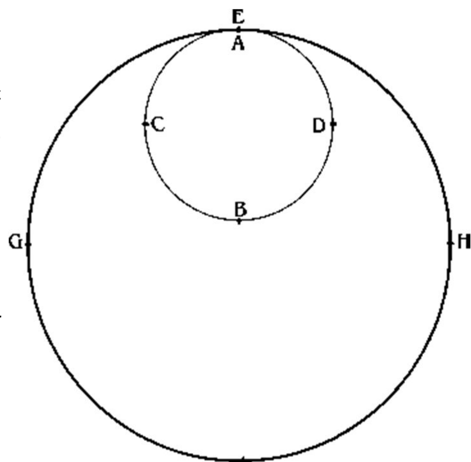
[7] Era pe atunci ideea că lumea materială se compune din patru stihii sau elemente: pământ, apă, aer şi foc, iar pe deasupra ei este eterul, ca al cincilea element. Ideea aceasta simplistă despre cele cinci stihii, despre proporţiile lor neschimbate, despre aşezarea lor în cercuri tot mai largi care se cuprind, e inferioară intuiţiei biblice despre măreaţa complexitate a lumii, intuiţie care e proprie şi Sfinţilor Părinţi. Ea era proprie ştiinţei şi unei părţi a filosofiei eline şi bizantine, pe care ştiinţa modernă a depăşit-o. Sf. Grigorie Palama a făcut uz în capitolele de până aici şi în alte câteva următoare de acea „ştiinţă", urmărindu-şi scopul său de a arăta că sufletul nu poate fi prezent ca forţă de mişcare în tot acest cosmos; el nu e decât în organismele umane aşezate pe pământ, care formează numai a zecea parte din întinderea apei, şi nici pe pământul întreg, ci numai în anumite zone din el cu o climă temperată, nu şi în cele fierbinţi, care sunt nelocuite.

este lumea.

11. Eterul este cu mult mai limpede ca focul şi se numeşte şi materie arzătoare. Focul are volumul înmulţit al sferei aerului, aerul al apei, apa al pământului, care, având cea mai mare desime, are volumul cel mai mic dintre cele patru stihii de sub cer. Deci sfera apei având mărimea înmulţită a pământului, dacă ar fi revărsată peste toată suprafaţa pământului, amândouă sferele s-ar mişca în jurul aceluiaşi centru, al pământului şi al apei. Apa n-ar îngădui dobitoacelor de pe uscat să se folosească de nicio parte a pământului, întrucât l-ar acoperi întreg şi s-ar întinde în mare măsură peste toată suprafaţa lui. Dar întrucât nu cuprinde toată suprafaţa pământului, căci uscatul locuit de noi este neacoperit, sfera apei este în chip necesar nelegată de centrul pământului. Prin urmare, trebuie căutat cât de mult e ea în afară de centrul pământului. E mai jos sau mai sus de noi? Mai sus nu poate să fie, căci vedem că suprafaţa apei este, în parte, sub noi. Aşadar centrul sferei apei este mai jos, în raport cu noi, chiar şi de centrul pământului. Rămâne de cercetat cât este de departe acest centru de centrul pământului.

12. Ar putea cunoaşte cineva cât de departe, adică cât de jos, din punctul nostru de vedere, este centrul sferei apei de centrul pământului, luând seama că suprafeţei sferei pământeşti care e locuită de noi îi corespunde suprafaţa apei văzute de noi şi aflată sub noi, sub pământul pe care-l călcăm. Partea pământului locuită de noi e o zecime din suprafaţa lui. Căci pământul are cinci zone, iar noi locuim o jumătate a uneia din aceste cinci. Deci dacă ar vrea cineva să aplice acestei zecimi de suprafaţă o sferă în jurul pământului, va afla sfera care i se potriveşte. Ea va avea îndoit diametrul sferei căreia i se aplică din afară şi pe care o cuprinde, iar mărimea ei e de opt ori mai mare, şi centrul îl are la marginea pământului care ni se pare cea mai jos. Acest lucru e limpede din desen.

13. Să zicem că sfera pământului este un cerc înăuntrul căruia se scrie A, B, C, D, iar în jurul lui e desenat, în loc de sfera apei, un alt cerc, care e tangent cu suprafaţa zecimii de sus a cercului din el. În cercul acesta e scris E, F, G, H. Marginea cercului dinăuntru, care din punctul nostru de vedere este cel mai de jos, va fi centrul cercului exterior. Acesta având diametrul îndoit, se arată prin demonstraţii geometrice că sfera al cărei diametru este îndoit faţă de al sferei care are diametrul pe jumătate, este de opt ori mai mare. Această sferă lichidă, care e de opt ori mai mare, e amestecată cu pământul. De aceea ţâşnesc din el numeroase izvoare şi răsar apele bogate şi



nesecate ale râurilor şi se varsă în sânurile nu puţinelor mări; mulţime de lacuri sunt răspândite şi aproape nu este loc pe pământ unde, săpând cineva, să nu afle curgând pe dedesubt apă.

14. Că afară de partea locuită de noi nu mai este nicio alta locuită, arată şi desenul, şi raţiunea. Căci precum, dacă centrul pământului şi al apei ar fi acelaşi, pământul ar fi cu totul nelocuit, tot aşa, ba cu mult mai vârtos, dacă apa are ca centru partea cea mai de jos a pământului, din punctul nostru de vedere, afară de partea locuită de noi, care se atinge cu partea de sus a sferei apei, toate celelalte fiind acoperite de multă apă, nu pot fi locuite. Şi fiindcă s-a spus mai înainte că numai în partea de pământ locuită există suflet raţional încorporat, iar aceasta este una singură, urmează că numai în această parte locuiesc şi dobitoacele necuvântătoare de uscat.

15. Vederea ia naştere din culori şi figuri combinate în multe feluri; mirosul din aburi; gustul din umezeli; auzul din zgomote; pipăitul din asprimi sau din netezimi, prin atingerea cu ele. Iar conţinuturile care se alcătuiesc în simţuri sunt de la corpuri, dar nu sunt corpuri, deşi sunt corporale. Căci nu sunt simplu de la corpuri, ci din formele corpurilor. Nu sunt nici înseşi formele corpurilor, ci întipăririle lor, un fel de chipuri nedespărţit despărţite de formele corpurilor. Aceasta se constată mai ales din vedere şi în chip deosebit din cele ce nu se văd în oglindă.

16. Întipăririle acestea din simţuri însuşindu-şi-le puterea de imaginaţie (de închipuire) a sufletului, desparte deplin nu simţurile înseşi, ci, precum am spus, chipurile din ele, de corpuri şi de formele lor. Şi având-le adunate ca pe o vistierie, aduce la întrebuinţarea dinlăuntru când una, când alta, chiar când nu e de faţă corpul, făcându-şi-le pe toate văzute, şi pe cele auzite, şi pe cele gustate, şi pe cele mirosite, şi pe cele pipăite[8].

17. Această putere de imaginaţie (de închipuire) a sufletului se găseşte în făptura raţională la mijloc între minte şi simţuri. Mintea privind şi întorcând în sine imagini primite de către simţuri, ca despărţite de corpuri şi ca chipuri necorporale, înfăptuieşte felurite înţelesuri, deosebindu-le, asemănându-le şi judecându-le în mod felurit, pătimaş, nepătimaş, mijlocit, în chip greşit sau fără greşeală. Din acestea se nasc apoi cele mai multe virtuţi şi păcate, păreri bune şi rele. Fiindcă nu tot înţelesul minţii vine din acestea şi e despre acestea,

---

[8] E o distincţie între formele care ţin obiectiv de corpuri şi între chipurile pe care aceste forme le întipăresc în simţuri şi care, până ce rămân în simţuri, pe de o parte sunt deosebite de formele obiective ale corpurilor, pe de alta sunt nedespărţite de ele. Imaginaţia, preluând apoi aceste chipuri, le desparte deplin de formele corpurilor, fără să despartă însă şi simţurile însele. Aşa se face că în imaginaţie chipurile lucrurilor pot lua forme întrucâtva deosebite de formele lucrurilor. Imaginaţia are astfel o funcţie creatoare, nu simplu reproductivă, ca simţurile. Ea le înmagazinează în sine şi apoi le proiectează când voieşte, chiar în lipsa corpurilor şi a formelor lor.

ci sunt unele pe care nu le poate afla cineva ca venind prin simţuri, ci sunt date de minte, de aceea am zis că nu tot adevărul şi amăgirea, virtutea şi răutatea din gânduri îşi au începutul de la imaginaţie (închipuire).

18. E vrednic de mirare şi de cercetare cum de la lucrurile vremelnice şi supuse simţurilor poate să se nască în suflet o frumuseţe sau o urâciune statornică, o bogăţie sau o sărăcie, o slavă sau o lipsă de slavă şi, simplu vorbind, o lumină mintală (inteligibilă) pricinuitoare de viaţă veşnică sau un întuneric mintal (inteligibil) şi chinuitor.

19. Mintea, purtată de imaginaţia sufletului şi împreunată prin aceasta cu simţurile, naşte o cunoştinţă îmbinată. De pildă, priveşte cineva cu simţurile la soarele care apune, dar totodată şi la luna apropiată, care stă cu partea bombată spre soare, până ce încet, încet se depărtează în zilele următoare şi e tot mai luminată, până ce ajunge la partea opusă, apoi se apropie iarăşi câte puţin cu partea cealaltă, micşorându-şi lumina tot mai mult, până şi-o pierde, ajungând iarăşi acolo de unde a început să lumineze. Aceste vederi însemnându-şi-le mintea, ca una ce ţine pe cele de mai înainte în imaginaţie, iar pe cea mereu prezentă în simţ, îşi dă seama din simţ, din imaginaţie şi din înţelegere că luna îşi are lumina de la soare şi că osia acesteia este mai aproape de pământ şi cu mult mai jos decât soarele[9].

20. Dar nu numai datele ce privesc luna, ci şi cele ce privesc soarele, eclipsele lui şi conjuncţiile din vremea lor, schimbările şi distanţele celorlalte planete de pe cer, formaţiile felurite ce le alcătuiesc între ele şi, pe scurt, toate câte le ştim despre cer, apoi raţiunile firii, toate artele, meşteşugurile şi, simplu vorbind, întreaga cunoştinţă a tuturor adunată din observări parţiale, le-am câştigat din simţuri şi din imaginaţie, prin minte. Niciuna dintre acestea nu se poate numi duhovnicească, ci mai degrabă naturală, fiindcă nu cuprinde cele ale Duhului.

21. De unde am aflat ceva sigur şi nemincinos despre Dumnezeu, de unde despre lumea întreagă, de unde despre noi înşine? Nu din învăţătura Duhului?[10]

Căci Duhul ne-a învăţat că numai Dumnezeu este Cel ce este cu adevărat şi este pururea, şi este neschimbat, neprimindu-şi existenţa din cele ce nu sunt şi nemergând spre nefiinţă; că este în trei ipostasuri şi atotputernic; că El a

---

[9] Explică judecăţile făcute de minte pe baza asocierii între chipurile sensibile primite de la simţuri şi reţinute de imaginaţie, şi cele prezente în simţuri.

[10] Cunoştinţele parţiale le avem din simţuri, din imaginaţie (memorie) şi din minte, adică din lucrarea lor comună. Ele formează deci cunoştinţa naturală. Dar cunoştinţele sigure şi nemincinoase despre lume ca întreg, adică despre originea şi scopul ei, despre noi înşine ca persoane unitare şi despre Dumnezeu nu mai sunt din cele trei puteri ale naturii noastre, ci din învăţătura pe care ne-a dat-o Duhul şi pe care am primit-o prin credinţă.

adus în şase zile cu cuvântul la existenţă cele ce sunt din cele ce nu sunt,[11] mai bine zis le-a dat fiinţă deodată tuturor, cum zice Moise. Căci îl auzim pe acesta zicând: „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul” (Fac. 1, 4), nu ca pe un gol, desigur, nici fără cele dintre ele. Căci pământul era amestecat cu apă, şi fiecare dintre ele purta în sine ca o sarcină aerul şi dobitoacele şi plantele după felul lor[12]. Iar cerul cuprindea feluritele lumini şi luminători, în care subzista totul[13]. Astfel a făcut Dumnezeu la început cerul şi pământul ca pe o substanţă care cuprindea totul şi purta în potenţă toate, dezaprobând de departe, precum se cuvine, pe cei ce socotesc în chip greşit că materia a preexistat de la sine.

22. După aceea, înfrumuseţând oarecum şi împodobind lumea, Cel ce a adus toate la existenţă din cele ce nu sunt a împărţit fiecăruia rânduiala proprie şi cuvenită a însuşirilor sale, întregind lumea în şase zile, deosebind pe fiecare numai cu porunca şi scoţând ca din nişte vistierii ascunse la forma lor văzută cele puse în ea[14], aşezând şi îmbinând în chipul cel mai armonios şi mai potrivit un lucru cu altul, şi pe fiecare cu toate, şi pe toate cu fiecare. Iar pământul cel nemişcat l-a înconjurat ca pe un centru oarecare cu un cerc foarte înalt şi l-a legat preaînţelept prin cele din mijloc cu cerul pururea în mişcare[15], încât aceeaşi lume se află şi stând, şi mişcându-se.

23. Dând Marele Meşter o astfel de rânduială fiecăreia dintre marginile întregului, a fixat în nemişcare şi a pus totodată în mişcare acest întreg, făcându-l o lume bine întocmită. Iar celor aflătoare între aceste margini le-a împărţit iarăşi la fiecare ceea ce i se cuvine. Pe unele le pune sus şi le porunceşte să se învârtească în înălţime şi să se mişte împreună cu hotarul cel mai de sus al întregului, cu chibzuială şi rânduială în toată vremea. Pe cele uşoare şi rodnice în lucrare şi uşor de prelucrat le-a pus în folosul oamenilor.

---

[11] Urmând lui Maxim Mărturisitorul, pe Dumnezeu îl numeşte „Cel ce există în chip existent sau adevărat” (ο όντως ών), iar creaturile numai cele ce sunt (τα όντα). Existenţa adevărată sau existenţa existentă este cea care nu e de la nimeni, ci de la sine, aceea care nu se schimbă şi nu înaintează spre descompunere (stricăciune). Cele simplu existente sunt cele ce nu au existenţă de la ele, ci sunt aduse la existenţă din nimic de Dumnezeu.

[12] Κυόφορον – însărcinat. Pământul şi apa erau însărcinate cu plantele şi cu animalele pe care aveau să le nască. Aveau în ele în mod virtual plantele şi animalele. Se insinuează aici o concepţie corespunzătoare cu cea a ştiinţei de azi. Parcă ar fi vorba şi de aer ca o sarcină a pământului şi a apei. Deci stihiile nu erau totuşi separate, mai ales la început.

[13] Sf. Grigorie Palama pare a insinua aici că în lumină sau în energia ei îşi avea subzistenţa sau originea toată lumea creată.

[14] εξάλων εις είδος τα εντεθέντα. Plantele şi animalele, dar şi toate formele în mişcare erau date potenţial în substanţa originară a lumii, ca în nişte vistierii ascunse.

[15] Aici Sf. Grigorie face iarăşi uz de „ştiinţa naturală” a timpului său.

Pe cele ce se încălzesc peste temperatura de mijloc le-a pus să se ridice, cu bun rost, peste celelalte, ca să potolească frigul prea mare, iar căldura lor prea mare să fie potolită de frig. Lipsa de măsură în pornirea marginilor celor mai de sus e înfrânată de mişcarea întoarsă a unora dintre ele. Prin acestea ne-a dat deosebirile de mult folos ale anilor, ale ceasurilor şi măsurile distanţelor de timp, şi celor ce pricep, cunoştinţa lui Dumnezeu, Care a zidit, a rânduit şi a împodobit toate. Deci pe cele de sus şi de la înălţime le-a lăsat să se învârtească în chipul acesta felurit şi îndoit, de dragul frumuseţii lumii şi al folosului de multe feluri. Iar pe altele le-a aşezat jos şi la mijloc, şi anume pe acelea care sunt mai grele şi sunt pasive după fire, care se fac şi se preschimbă, care pot fi deosebite şi asemănate şi suportă mai uşor prefacerile, spre buna întrebuinţare. Pe toate le-a rânduit ca pe o podoabă şi după legătura raţiunilor lor, ca să se poată numi pe drept cuvânt întregul podoabă (cosmos).

24. Astfel, la fiecare s-a zidit întâi un lucru dintre făpturi, după cel dintâi altul, după acesta iarăşi altul, iar după toate, omul. Acesta s-a învrednicit de atâta cinste şi grijă din partea lui Dumnezeu, încât toată lumea aceasta văzută a fost făcută înainte de el pentru el. Iar Împărăţia cerurilor a fost gătită îndată după întemeierea lumii, tot pentru el (Matei 25, 34), înainte de el[16]. Dar şi sfat a premers despre el şi a fost plăsmuit de mâna lui Dumnezeu şi după chipul lui Dumnezeu şi n-a primit totul din materia aceasta din lumea supusă simţurilor, ca celelalte vieţuitoare, ci numai trupul, iar sufletul din cele mai presus de lume, mai bine zis de la Dumnezeu Însuşi, prin suflare negrăită. Aceasta pentru că e ceva mare şi minunat şi întrece totul şi priveşte totul şi cârmuieşte toate; iar pe de altă parte, cunoaşte pe Dumnezeu şi-L poate primi pe El şi se dovedeşte mai mult decât orice rezultatul măririi mai presus de toate a Meşterului. Ba nu numai că poate primi pe Dumnezeu prin osteneala nevoitoare şi prin har, ci se şi poate uni cu El într-un singur ipostas[17].

---

[16] Nu numai lumea aceasta este gătită ca un palat pentru om – împăratul ce avea să apară după aceea –, ci şi Împărăţia cerurilor s-a gătit pentru el înainte de el, căci trebuia să privească spre ea de la începutul existenţei sale.

[17] E dat aici în mod concentrat tot ce deosebeşte pe om de toate creaturile sensibile. Pe de o parte, el le priveşte conştient pe toate, le conduce pe toate, ca un chip al lui Dumnezeu. El e conştiinţa stăpânitoare şi transformatoare a lumii, în el se descoperă rostul lumii. Fără om lumea ar fi lipsită de rost, de sens, de lumină, existenţa ar fi lipsită de o latură esenţială a ei sau de cea mai esenţială. Fără om nu s-ar crea în lume nimic purtător de un sens. Fără om lumea n-ar şti de ea însăşi. Pe de altă parte, existenţa omului dovedind că lumea e pentru un sens, dovedeşte că ea se cere după sensul deplin pe care omul nu i-l poate descoperi şi da. Numai în legătură cu lumina totală noi putem vedea în lume un sens şi putem căuta şi realiza în ea un sens final. Dar tot numai în legătură cu conştiinţa care are în ea toată lumina, conştiinţa umană poate descoperi sensul deplin al existenţei sale şi al lumii după care se doreşte. De aceea conştiinţa umană e făcută pentru a se uni cu conştiinţa deplin luminată a lui

25. În acestea şi în cele ca acestea se află înţelepciunea adevărată şi cunoştinţa mântuitoare, care pricinuieşte fericirea de sus. Dar care Euclid, care Marin, care Ptolemeu a putut să le vadă? Care Empedocle, care Socrate, Aristotel şi Platon a putut să le cunoască acestea prin metodele logicii şi ale celorlalte cunoştinţe naturale? Mai bine zis, care simţ a perceput unele ca acestea? Oare s-a putut apropia de ele mintea? Iar dacă acelora care filosofau prin fire şi celor asemenea lor li s-a părut umilită înţelepciunea din acestea, nu mai puţin se vădeşte astăzi măreţia ei covârşitoare. Căci stau aproape ca nişte vieţuitoare necuvântătoare faţă de înţelepciunea din acestea (iar de voieşti, ca nişte sclavi, decât care mai buni s-ar socoti cei ce făuresc diadema împărătească). Aşa sunt acestea faţă de înţelepciunea adevărată şi mai presus de toate şi faţă de învăţătura Duhului.

26. Nu numai a cunoaşte pe Dumnezeu cu adevărat, pe cât e cu putinţă, întrece fără asemănare filosofia elinilor, ci şi numai a şti ce loc are omul înaintea lui Dumnezeu întrece toată înţelepciunea acelora. Căci singur omul dintre cele toate pământeşti şi cereşti a fost zidit după chipul Ziditorului, ca să privească spre El şi să-L iubească şi să fie singur cunoscătorul Aceluia, iar prin credinţa, prin înclinarea şi dragostea faţă de El, să-şi păstreze frumuseţea sa; iar toate celelalte câte le poartă pământul şi cerul acesta, să le vadă mai prejos de sine şi cu totul nepărtaşe de minte[18]. Aceasta neputând-o vedea nicidecum înţelepţii elinilor, au necinstit firea noastră, n-au slujit lui Dumnezeu, ci au slujit făpturii în locul Făcătorului (Rom. 1, 25), învăluindu-şi mintea cu sfere sensibile şi nesensibile şi socotind că fiecare din acestea are putere şi însemnătate pe măsura mărimii corpurilor lor. Cinstindu-le pe acestea în chip netrebnic, numindu-le dumnezei mai mici şi mai mari, le-au dat lor stăpânirea tuturor. Din cele supuse simţurilor şi din filosofia despre ele şi-au adunat urâciune, necinste şi sărăcia cea mai de pe urmă în sufletele lor, ca şi mult

---

Dumnezeu. Numai fiinţa umană e capabilă să primească în conştiinţa ei conştiinţa lui Dumnezeu care echivalează cu lumina totală. Numai ea dovedeşte că lumea e opera unui Meşter atotluminat şi măreţ în lumina şi puterea Lui nemărginită. Mărirea omului, ca chip al măririi conştiinţei supreme, se arată mai ales în aceea că devine conştiinţa ipostasului supremei conştiinţe, că prin lumina lui îşi poate comunica lumina şi exprima conştiinţa şi voinţa Subiectului supremei şi desăvârşitei lumini a desăvârşitei conştiinţe.

[18] Nu numai cunoaşterea lui Dumnezeu a rămas străină filosofiei eline, ci şi recunoaşterea măreţiei unice a omului. Căci deşi orice om care nu filosofează îşi dă seama că e mai presus de toate făpturile prin conştiinţa şi voinţa sa, filosofia elină n-a recunoscut aceasta. Ca şi mitologia, tot aşa şi filosofia a coborât pe om de pe treapta lui superioară faţă de făpturi, făcându-l închinătorul acestora. Dar numai în comuniune cu Persoana purtătoare a conştiinţei şi libertăţii supreme se umple şi omul de lumină şi de libertate.

întuneric inteligibil și chinuitor[19].

27. Faptul că știm că suntem făcuți după chipul Făcătorului nu ne îngăduie să îndumnezeim lumea inteligibilă. Căci nu în întocmirea trupului stă acest chip, ci în firea minții, decât care nimic nu este mai bun după fire. Căci dacă ar fi ceva mai bun, s-ar afla în aceea „după chipul”. Dar fiindcă ceea ce e mai bun în noi este mintea, iar aceasta este după chipul dumnezeiesc și a fost zidită de Dumnezeu, ce greutate este să vedem sau, mai bine zis, cum nu e vădit prin aceasta că Făcătorul laturii noastre înțelegătoare este și Făcătorul a tot ce este înțelegător?[20] Așadar, întreaga fire înțelegătoare este împreună slujitoare cu noi și după chipul Ziditorului[21], chiar dacă sunt mai cinstite decât noi, ca fiind în afară de trupuri și mai aproape de firea cea cu totul netrupească și necreată. Mai bine zis pe unii dintre ei, care și-au păzit treapta lor și tind spre ceea ce au fost făcuți, chiar dacă sunt slujitori ca și noi, îi cinstim și sunt cu mult mai cinstiți decât noi prin treapta lor. Iar alții, nepăzindu-și treapta lor și răzvrătindu-se și nesocotind ținta pentru care au fost făcuți, depărtându-se cât mai mult de cei ce sunt aproape de Dumnezeu, au căzut și din cinste. Și fiindcă încearcă să ne atragă și pe noi la cădere, nu numai că sunt netrebnici și necinstiți, ci și vrăjmași lui Dumnezeu, iar neamului nostru omenesc pricinuitori de întinăciune, războindu-ne cât se poate de mult.

28. Dar învățații în ale naturii și cercetătorii de stele, care se laudă că știu toate, neputând cunoaște prin filosofia lor nimic din cele spuse mai sus, nu numai că au ridicat și pe stăpânitorul întunericului inteligibil și toate puterile răzvrătite de sub el deasupra lor, ci le-au numit și dumnezei (zei), le-au cinstit în temple, le-au adus jertfe și s-au supus rânduielilor atât de stricăcioase ale acelora, lăsându-se batjocoriți multă vreme prin preoți fără sfințenie și prin curățiri care spurcă și sporesc ticăloasa părere de sine, și prin proroci și prorocițe care au alunecat atât de departe de adevăr.

29. Am spus că a cunoaște omul pe Dumnezeu și a se cunoaște pe sine și treapta sa (pe care le au acum și creștinii socotiți simpli) întrece puterea cunoașterii firii și a astronomiei și a toată filosofia în legătură cu ele. Adăugăm acum că însăși cunoașterea de către minte a neputinței sale și străduința de a

---

[19] Sf. Grigorie Palama folosește adeseori expresia „întuneric inteligibil (νοητόν σκότος) și chinuitor”, ca unul ce stă în fața minții și o chinuiește prin neștiință, cum stă întunericul în fața simțurilor și le chinuiește pe acestea.

[20] Însuși faptul că mintea noastră înțelegătoare e numai după chipul lui Dumnezeu, deci nu Dumnezeu Însuși, arată că Dumnezeu nu trebuie identificat cu vreo realitate sau cu unele realități mintale sau înțelegătoare sau cunoscute cu mintea. Dumnezeu e mai presus și de acest plan. E mai presus de ordinea îngerilor, care sunt ființe mintale sau înțelegătoare.

[21] Deci și îngerii sunt după chipul lui Dumnezeu, deși altfel ca oamenii, neavând un trup prin care să stăpânească peste lume și să spiritualizeze materia.

şi-o tămădui e ceva neasemănat mai înalt decât a cunoaşte şi a cerceta mărimile stelelor, raţiunile lucrurilor, naşterile celor de jos şi perioadele celor de sus, devierile şi perioadele, constanţele şi învârtirile, despărţirile şi întâlnirile şi, într-un cuvânt, toate feluritele relaţii ale mulţimii mişcărilor. Căci mintea care şi-a cunoscut neputinţa sa a aflat pe unde poate să intre la mântuire, să se apropie de lumina cunoştinţei şi să primească înţelepciunea adevărată, care nu se destramă odată cu veacul acesta.

30. Toată firea raţională şi înţelegătoare, fie că-i spune cineva fiinţă îngerească, fie fiinţă omenească, are viaţă, pentru care şi rămâne, prin existenţă, nemuritoare, neprimind stricăciune. Dar firea înţelegătoare şi raţională din noi nu are numai viaţa prin fiinţă, ci şi lucrarea. Căci face viu trupul unit cu ea, pentru care pricină se numeşte şi viaţa lui. Se numeşte însă viaţă şi pentru altul. Dar aceasta e lucrarea ei. Căci ceea ce e pentru altul nu e niciodată fiinţa în sine. Firea înţelegătoare a îngerilor însă nu are viaţa şi ca o asemenea lucrare. Căci nu a primit de la Dumnezeu un trup unit cu ea, ca să primească spre aceasta şi o putere de viaţă făcătoare. E în stare şi firea aceasta de cele potrivnice, adică de răutate şi de bunătate. Aceasta o arată îngerii răi, suferind cădere din pricina mândriei. Aşadar, şi îngerii sunt compuşi în oarecare fel, din fiinţa lor şi dintr-una din însuşirile ce-şi sunt potrivnice, adică din virtute sau din răutate. De aici se arată că nici ei nu au bunătatea ca fiinţă[22].

31. Sufletul fiecăruia dintre dobitoacele necuvântătoare este viaţa trupului însufleţit prin el. Ele au viaţa nu ca fiinţă, ci ca lucrare, nefiind în sine, ci pentru altul. Căci această viaţă nu se vede să aibă nimic altceva decât cele ce le lucrează prin trup. De aceea, desfăcându-se acesta, se desface numaidecât şi ea. Căci este nu mai puţin muritoare ca trupul. Fiindcă tot ce este ea, este şi se zice spre moarte. De aceea moare împreună cu cel ce moare.

32. Sufletul fiecăruia dintre oameni este şi viaţa trupului însufleţit prin el şi are lucrare de viaţă făcătoare pentru altul, lucrare ce se arată adică în trupul însufleţit de el. Dar are viaţa nu numai ca lucrare, ci şi ca fiinţă, întrucât sufletul e viu prin el şi pentru el însuşi. Căci se arată având viaţa raţională şi înţelegătoare, ca una ce e în chip vădit alta decât viaţa trupului şi a celor ce sunt prin trup. De aceea, chiar desfăcându-se trupul, sufletul nu se destramă. Iar pe lângă faptul că nu se destramă, mai rămâne şi nemuritor, întrucât nu se arată să fie pentru altul, ci are viaţa prin sine ca fiinţă[23].

---

[22] Nu fiinţa îşi poate fi potrivnică, pentru că în acest caz ar sfârşi în nefiinţă, ci lucrările fiinţei. Chiar îngerii au o lucrare care le poate fi potrivnică, putând fi buni sau răi. Deci nu au bunătatea ca fiinţă.

[23] Viaţa trupului nu e fiinţa lui, ci o lucrare ce iradiază din suflet. De aceea se retrage din trup odată cu moartea acestuia. Viaţa trupului animalic nu e însă dintr-un suflet al lui, ci o iradiere din viaţa speciei sau din viaţa de obşte a animalelor. De aceea

33. Sufletul raţional şi înţelegător are viaţa ca fiinţă, dar în stare să primească cele ce sunt potrivnice, adică răutatea şi bunătatea. De aici se arată că nu are bunătatea ca fiinţă, precum nici răutatea, ci o oarecare însuşire în stare să se îndrepte şi spre o parte şi spre alta, când e lăsată. Acestea nu sunt de faţă într-un spaţiu, ci sufletul înţelegător, primind de la Ziditor puterea de a se hotărî liber, poate să încline spre una sau alta şi să vieţuiască potrivit cu ea. De aceea sufletul raţional şi înţelegător este oarecum şi compus, datorită lucrării mai sus pomenite. Aceasta fiind pentru altul, nu pricinuieşte singură compoziţia, ci din fiinţa lui şi dintr-o oarecare dintre însuşirile pomenite ce-şi pot fi potrivnice, adică din virtute şi răutate.

34. Mintea cea mai de sus, binele cel mai înalt, firea mai presus de viaţă şi supradumnezeiască, neputând primi în niciun chip cele ce sunt potrivnice, e vădit că are bunătatea nu ca însuşire, ci ca fiinţă. De aceea tot binele pe care l-ar putea cugeta cineva se află în acea Minte; mai bine zis, acea Minte este mai presus de bine. Şi tot ce ar putea cugeta cineva ca aflându-se în acea Minte e bine; mai bine zis e bunătate, şi bunătate mai presus de bine. Şi viaţă este în acea Minte, mai bine zis ea însăşi este viaţa. Căci viaţa este un bine, şi viaţa în acea Minte este bunătate. În ea este şi înţelepciunea, mai bine zis ea este înţelepciunea. Căci înţelepciunea este un bine, şi înţelepciunea în ea este bunătatea. Tot aşa veşnicia, fericirea şi, simplu, tot binele care ar putea să fie cugetat. Şi nu este acolo deosebire între viaţă, înţelepciune, bunătate şi cele asemenea. Căci pe toate le cuprinde bunătatea aceea adunate în chip concentrat şi unitar şi cât se poate de simplu; şi din toate bunătăţile se înţelege şi se numeşte. Tot binele pe care l-ar putea cugeta şi l-ar zice cineva despre ea este unul şi simplu[24]. Dar nu este numai aceea ce se cugetă adevărat de către cei ce înţeleg cu o minte înţelepţită de Dumnezeu şi grăiesc cu o limbă mişcată de Duhul. Ci este mai presus şi de acestea, ca negrăită şi neînţeleasă; şi nu lipseşte nimic unităţii şi simplităţii ei mai presus de fire, fiind o unică bunătate atotbună şi suprabună. Numai atât se înţelege şi se numeşte – iar aceasta numai din lucrările Sale care coboară la zidire –, că Făcătorul şi Stăpânul zidirii este bunătatea atotbună şi suprabună, având bunătatea drept fiinţă. De aceea nu poate primi în niciun fel ceea ce e potrivnic bunătăţii. Căci nici nu este potrivnic niciunei fiinţe.

35. Această bunătate atotbună şi suprabună (mai presus de bunătate) este şi izvorul bunătăţii. Şi aceasta este un bine şi cel mai înalt bine, care nu poate lipsi bunătăţii desăvârşite. Iar fiindcă bunătatea desăvârşită şi mai presus

---

sufletul lor nu rămâne. Dar viaţa sufletului omenesc ţine de fiinţa lui. El este individual sau personal, dând caracter personal fiecăruia dintre noi. Deci sufletul omenesc există în sine şi pentru sine şi după moartea trupului.

[24] Avem aici cea mai puternică afirmare a simplităţii dumnezeieşti, contrar acuzelor aduse lui Palama că nu menţine simplitatea dumnezeiască.

de desăvârşire este Minte, ce ar putea fi altceva ceea ce iese din ea ca dintr-un izvor decât Cuvânt, şi un Cuvânt nu asemenea cuvântului nostru rostit? Căci acesta nu e al minţii, ci al trupului mişcat de minte. Nici asemenea cuvântului nostru lăuntric. Căci şi acesta se face sunet, organizându-se ca prin nişte chipuri[25]. Dar nici asemenea cuvântului din cugetarea noastră, chiar dacă aceasta e fără sunet, împlinindu-se prin mişcări netrupeşti. Căci şi acesta e după noi şi are nevoie de întreruperi, de nu puţine pauze temporare, desfăşurându-se pe larg de la un început nedesăvârşit spre o încheiere desăvârşită. Ci e asemenea cuvântului ce se află sădit în firea şi aşezat în mintea noastră de când am fost făcuţi de Cel ce ne-a zidit după chipul Său, adică asemenea cunoştinţei care există pururea împreună cu mintea[26]. Căci

[25] Cuvintele rostite au şi înţelesul de „chipuri" ale cuvântului lăuntric, dar şi de „tipuri" fixe, statornice, de care se serveşte cuvântul lăuntric îmbinându-le după înţelesul de fiecare dată altfel nuanţat pe care vrea să-l exprime. Ambele aceste înţelesuri le are aici cuvântul folosit de Sf. Grigorie Palama.

[26] Cuvântul ce se naşte din Tatăl ca Minte supremă nu-i asemenea cuvântului rostit care e al trupului mişcat de minte, nici al cuvântului lăuntric care tinde spre exprimare, dar nu poate face aceasta decât folosindu-se de „chipuri" care sunt în acelaşi timp „tipuri" stabilite de comunitatea umană, pe care le îmbină fiecare ins de fiecare dată în chip felurit şi care, ca atare, trece printr-o dezvoltare în exprimarea lui şi are nevoie de întreruperi; nu e nici chiar asemenea cuvântului ca înţeles, care se produce în minte şi nu are nevoie să se exprime, căci acest cuvânt din urmă e şi el produs de noi, deci începe să existe „după noi". Ci e asemenea „cuvântului" sădit în firea şi mai special în mintea noastră odată cu crearea noastră, ca o cunoştinţă fără de care mintea nu poate fi cugetată; ca o cunoştinţă virtuală ce se actualizează continuu, desigur în legătură cu Dumnezeu şi cu lumea, fără de care însă mintea nu poate fi cugetată. În calitatea aceasta, acest cuvânt cuprinde în sine toate cuvintele sau mintea e cuvântătoare la nesfârşit, întrucât e cunoscătoare la nesfârşit, dată fiind infinitatea realităţii şi a combinaţiilor ei posibile. Ea primeşte şi produce totodată cuvintele. Ea, fiind în legătură cu Dumnezeu şi cu lumea, inclusiv cu semenii săi, sau luându-le la cunoştinţă, exprimă cunoştinţa ce este mereu dată. Dar mintea noastră izvorâtoare de cuvinte e în acelaşi timp răspunzătoare la apelurile ce i se fac sau la cuvintele ce i se dau spre cunoştinţă, în primul rând lui Dumnezeu, Care e lumina ultimă şi suprem provocatoare din care îi vine toată cunoştinţa sau tot cuvântul răspunzător. Cuvântul omenesc este dialogic, pentru că noi suntem fiinţe dialogice, suntem creaţi pentru a lua la cunoştinţă cuvântul lui Dumnezeu dat ca realitate şi pentru a răspunde acestui cuvânt, suntem creaţi ca parteneri ai dialogului cu Dumnezeu, despre şi în Dumnezeu, cu semenii noştri, despre toate cele create de El, ca descoperiri ale voii Lui care se cer luate la cunoştinţă, ca fiind cuvinte ale Lui care cer un răspuns din partea noastră, învredniciţi de Dumnezeu cu importanţa de a se aştepta un răspuns de la noi, pentru formarea noastră. Cuvântul în sensul acesta e baza ultimă a cuvintelor rostite sau gândite. Nu poate fi minte sau subiect înţelegător fără cuvânt. În acest înţeles, subiectul uman, ca subiect înţelegător, e chiar prin aceasta subiect cuvântător.

această cunoştinţă se află şi acolo în Mintea cea mai înaltă a bunătăţii desăvârşite şi mai presus de desăvârşire, la care nimic nu e nedesăvârşit, ci afară de faptul că acea cunoştinţă e din acea Minte, ea e fără ştirbire tot ce este şi aceea. De aceea Cuvântul cel mai înalt este şi se numeşte de către noi şi Fiu, ca să-L recunoaştem pe El ca fiind desăvârşit, în ipostas desăvârşit şi propriu, ca Cel ce e din Tatăl şi nu-I lipseşte nimic din fiinţa Tatălui, ci este fără ştirbire una cu Acela, deşi nu după ipostas. Aceasta înfăţişează pe Cuvântul ca fiind din Acela prin naştere în chip dumnezeiesc.

36. Fiindcă bunătatea ce provine prin naştere din bunătatea înţelegătoare ca dintr-un izvor este Cuvânt, iar Cuvânt fără Duh nu ar putea să-şi închipuie cineva care are minte, de aceea Dumnezeu-Cuvântul, Care e din Dumnezeu, are împreună provenind din Tatăl şi pe Duhul Sfânt. Iar acest Duh nu e ca cel ce însoţeşte, chiar netrupeşte, cuvântul nostru lăuntric sau cel din cugetare. Căci şi acela e o oarecare pornire a minţii, întinzându-se în timp şi având nevoie de aceleaşi întreruperi şi pornind de la ceea ce e nedesăvârşit spre desăvârşire. Duhul acela al Cuvântului celui mai înalt e ca o dragoste negrăită a Născătorului faţă de Cuvântul născut în chip negrăit. De Acesta se foloseşte faţă de Născătorul şi Cuvântul şi Fiul preaiubit, dar ca unul ce-L are împreună ieşit cu Sine din Tatăl şi odihnindu-Se în El, prin unitatea fiinţei. De la acest Cuvânt, Care ne-a grăit prin trup, am învăţat şi numele ipostasului deosebit de Tatăl, al Duhului, precum şi că nu este numai al Tatălui, ci şi al Său. Căci zice: „Duhul adevărului, Care de la Tatăl purcede” (Ioan 15, 25). Aceasta, ca să învăţăm că nu numai Cuvântul, ci şi Duhul este de la Tatăl, nu născut, ci purces, dar fiind şi al Fiului, Care-l are de la Tatăl, ca Duh al Adevărului, al Înţelepciunii şi al Cuvântului. Căci Adevărul şi Înţelepciunea sunt Cuvântul potrivit al Născătorului, Cuvânt care se bucură împreună cu Tatăl, Cel ce se bucură de El, după însăşi spusa Lui prin Solomon: „Eu am fost cea care m-am bucurat împreună cu El” (Pilde 8, 30). Nu m-am bucurat, zice, ci m-am împreună-bucurat. Această bucurie dinainte de veci a Tatălui şi a Fiului este Duhul Sfânt, ca unul ce e comun amândurora în ce priveşte întrebuinţarea (de aceea se trimite de amândoi la cei vrednici), dar numai al Tatălui în ce priveşte existenţa; din care pricină numai de la Tatăl purcede ca existenţă[27].

[27] În acest capitol se cuprinde celebra învăţătură a Sf. Grigorie Palama despre relaţia Duhului Sfânt cu Fiul. Ea e un pas înainte în explicarea acestei relaţii. Duhul Sfânt e legat de Cuvântul sau de Fiul născut din Tatăl, căci Cuvântul în general nu e fără iubire. Cine vorbeşte, vorbeşte ca să exprime iubirea faţă de cel căruia îi vorbeşte. Iubirea înseamnă bucurie. Tatăl Îşi exprimă bucuria faţă de Fiul purcezând spre El pe Duhul. Tatăl Se bucură de Fiul împreună cu Duhul, căci o bucurie de cineva e deplină când e împărtăşită şi altuia sau e împărtăşită şi de altul. Dar şi Fiul Se bucură de Tatăl şi bucuria Lui nu-i o bucurie străină de a Tatălui. De aceea nici Persoana prin care şi cu care se bucură de Tatăl nu e deosebită de Persoana prin care şi cu care se bucură Tatăl de El. Totuşi în bucuria aceasta a Unuia de Celălalt, iniţiativa o are Tatăl. Apoi ea nu

37. Chipul acestei iubiri supreme faţă de cunoştinţa care există de la ea şi în ea neîntrerupt îl are şi mintea noastră zidită după chipul lui Dumnezeu. Căci şi această iubire e de la ea şi în ea şi împreună ieşind din ea cu cuvântul cel mai lăuntric. Semnul cel mai limpede al acestei iubiri, chiar pentru cei ce nu pot să vadă cele mai din lăuntru ale lor, este dorinţa nesăturată a oamenilor de a şti[28]. Dar în arhetipul acela, în bunătatea aceea desăvârşită, mai presus de desăvârşire, nimic nu e nedesăvârşit, căci în afară de faptul că e ca şi cunoştinţa din sine, dragostea dumnezeiască e, fără ştirbire, toate câte este acea bunătate. De aceea, această dragoste este şi se numeşte de noi Duh Sfânt şi alt Mângâietor, ca una ce însoţeşte Cuvântul[29]. Prin aceasta noi ştim că este desăvârşit în ipostas desăvârşit şi propriu, nelipsindu-i nimic din fiinţa Tatălui, ci fiind fără ştirbire una cu Fiul şi cu Tatăl, deşi nu după ipostas, care ni-L înfăţişează pe Acesta ca fiind de la Tatăl prin purcedere în chip dumnezeiesc. Să luăm deci seama că este un singur Dumnezeu adevărat şi desăvârşit în trei ipostasuri adevărate şi desăvârşite, nu întreit – să nu fie! –, ci simplu. Căci bunătatea nu este întreită, nici o treime de bunătăţi, ci bunătatea cea mai înaltă este o Treime Sfântă, preacinstită şi preaînchinată, revărsându-Se din Sine spre Sine fără să curgă din Sine, bazându-Se pe Sine dinainte de veacuri în chip dumnezeiesc[30], şi fiind nehotărnicită şi hotărnicindu-Se singură pe Sine şi toate hotărnicindu-le şi peste toate întinzându-Se, nelăsând niciuna dintre existenţe în afară de Sine.

38. Firea înţelegătoare şi raţională a îngerilor are şi ea minte, cuvânt din minte şi dragostea minţii faţă de cuvânt. Dragostea aceasta fiind de asemenea din minte şi aflându-se pururea împreună cu cuvântul şi cu mintea, s-ar putea

---

poate proveni ca Persoană din Amândoi, căci în acest caz n-ar mai fi o bucurie distinctă a Tatălui de a Fiului şi a Fiului de a Tatălui. Tatăl Se bucură de Fiul ca Tată şi Fiul ca Fiu. În Duhul Sfânt ca bucurie Fiul nu Se manifestă ca Tată, ci ca Fiu. Duhul nu-Şi are deci provenienţa de la Fiul. Sf. Grigorie Palama rămâne la concepţia strict personalistă despre Dumnezeu şi în această învăţătură despre locul Sfântului Duh între Tatăl şi Fiul, despre relaţia specială pe care El o are cu fiecare dintre Ei.

[28] Mintea noastră e şi ea după chipul Tatălui. Căci împreună cu cuvântul cel mai dinăuntru ce iese din ea, iese şi dragostea ei faţă de acest cuvânt. Chiar în dorinţa minţii de a şti se arată şi cunoştinţa sau cuvântul ei, dar şi dragostea ei după mai multă cunoştinţă. Dorinţa de a cunoaşte are o dimensiune infinită, deci şi cunoştinţa, şi iubirea faţă de ea, arătând că acestora le corespunde o realitate infinită în conţinutul ei (ca Cuvânt) şi în vrednicia ei de iubire (ca Duh), infinită şi mereu nouă, cum numai în persoane se poate afla, nu în natura monotonă, uşor de redus la anumite legi.

[29] Cuvântul adevărat e însoţit totdeauna de mângâiere, căci mângâie pe cel ce i se adresează prin dragostea legată de cuvânt. Din minte porneşte şi cuvântul, şi dragostea legată de el.

[30] Iubirea dumnezeiască curge din Sine spre Sine, curge înăuntrul lui Dumnezeu şi-şi are întemeierea în ea însăşi.

numi şi ea duh, ca una ce însoţeşte prin fire cuvântul. Dar acest duh nu este de viaţă făcător. Căci îngerul nu a primit de la Dumnezeu trupul din pământ unit cu sine, ca să primească pentru el şi o putere de viaţă făcătoare şi susţinătoare[31]. Dar firea înţelegătoare şi raţională a sufletului, fiind zidită împreună cu trupul pământesc, a primit de la Dumnezeu duhul de viaţă făcător prin care ţine la un loc şi face viu trupul unit cu el[32]. Prin acesta se arată celor ce înţeleg că duhul omului, cel care face trupul viu, este o dragoste înţelegătoare şi că el este din minte şi al cuvântului şi se află în cuvânt[33] şi în minte; şi că omul are cuvântul şi mintea în duh. Căci sufletul are în chip firesc prin duh aşa de mare legătura iubitoare cu trupul său, încât niciodată nu vrea să-l părăsească şi nu l-ar părăsi nicidecum dacă n-ar veni sila adusă de vreo boală foarte mare sau de vreo lovitură din afară[34].

39. Firea înţelegătoare şi cuvântătoare a sufletului, având numai ea singură minte, cuvânt şi duh de viaţă făcător, numai ea singură a fost zidită, mai mult decât a îngerilor netrupeşti, după chipul lui Dumnezeu, de către El. Iar pe acesta îl menţine neprefăcut, chiar dacă nu-şi cunoaşte vrednicia sa şi chiar dacă nu cugetă şi nu se poartă potrivit cu chipul Ziditorului. Pe acesta îl păstrează şi după căderea lui Adam în rai prin acel pom, când am suferit înainte de moartea trupească, moartea sufletului, care este despărţirea sufletului de Dumnezeu. Atunci am lepădat asemănarea dumnezeiască, dar chipul nu l-am pierdut. Desfăcându-se deci sufletul de aplecarea spre cele rele şi alipindu-se prin dragoste de Cel bun şi supunându-se Lui prin fapte şi prin purtări virtuoase, e luminat de El şi înfrumuseţat, făcându-se bun şi ascultător de sfaturile şi de îndemnurile Lui, de la Care primeşte iarăşi viaţa cea cu adevărat veşnică. Prin aceasta face nemuritor şi trupul unit cu el, având să se împărtăşească la vremea sa de învierea făgăduită şi de slava veşnică. Dar nelepădând aplecarea spre cele rele şi supunerea sub ele, care aduce chipului lui Dumnezeu urâciune pricinuitoare de necinste, se înstrăinează şi se

[31] Aici Sf. Grigorie Palama semnalează o deosebire între duhul omenesc şi duhul îngeresc. Duhul îngeresc nu e de viaţă dătător şi susţinător ca al omului, căci nu are de dat şi de susţinut o viaţă în trup. De aici urmează că există o legătură specială între duhul omului şi viaţa lui trupească.

[32] Semnalăm importanţa mare ce se acordă aici materiei. Ea e destinată să fie făcută vie prin duh.

[33] Duhul se află în cuvânt. Nu e cuvânt fără duh de viaţă dătător.

[34] Duhul omului este în minte şi în cuvânt sau mintea şi cuvântul lui sunt în duh. Duhul e legătura dintre minte şi cuvânt. E însăşi legătura de iubire dintre ele. Dar iubirea pe care o reprezintă duhul nu uneşte numai mintea şi cuvântul, ci se întinde şi asupra trupului, unind şi trupul cu mintea şi cu cuvântul. Trupul devine viu şi se susţine în viaţă prin duhul minţii sau prin iubirea ei faţă de el. Iubirea aceasta, care uneşte pe Tatăl şi pe Cuvântul, sau Duhul lor, întocmeşte şi dă viaţă şi trupului Cuvântului la plinirea vremii.

depărtează de Dumnezeu şi de fericirea şi viaţa cea adevărată. După ce l-a părăsit el pe Acela mai înainte, e părăsit şi el cu dreptate de Cel bun.

40. Firea treimică de după Treimea supremă, fiind făcută de aceea după chipul ei, adică mai mult decât altele ca mintală (înţelegătoare), cuvântătoare şi duhovnicească (iar aşa este sufletul omenesc), trebuie să-şi păzească treapta ei, adică să fie numai după Dumnezeu, să se alipească numai de El şi să I se supună şi să-L asculte numai pe El; numai spre El să privească şi să se împodobească cu amintirea şi cu contemplarea neîntreruptă şi cu dragostea cea mai caldă şi mai înfocată faţă de El. Prin aceasta atrage la sine însăşi, mai bine zis atrăgea odinioară, strălucirea tainică şi negrăită a firii aceleia. Atunci are cu adevărat chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, făcându-se plină de har, înţeleaptă şi dumnezeiască prin acea strălucire. Căci prin ea învaţă, fie că e de faţă în chip arătat, fie că e aproape în chip ascuns, cum e mai ales acum, să iubească pe Dumnezeu mai mult decât pe sine, iar pe aproapele ca pe sine însăşi; iar ca urmare, să-şi cunoască şi să-şi păzească vrednicia şi treapta sa şi să se iubească pe sine cu adevărat. Căci „cel ce iubeşte nedreptatea urăşte sufletul său” (Ps. 10, 5). Acela, rupând şi stricând chipul lui Dumnezeu, se împovărează cu o patimă asemănătoare cu a acelora care-şi sfâşie în chip jalnic trupurile lor şi de o nebunie care-i face nesimţitori. Căci şi el îşi surpă, fără să simtă, şi-şi sfâşie în chip jalnic frumuseţea lui firească, sfârtecând nebuneşte podoaba treimică şi mai presus de lume a sufletului său, podoabă întregită prin dragostea lăuntrică. Căci ce este mai nedrept, ce este mai pierzător decât a nu pomeni cineva şi a nu privi neîntrerupt pe Cel ce l-a zidit şi l-a împodobit după chipul Său, pe Cel ce prin aceasta i-a dăruit puterea cunoştinţei şi a dragostei, iar celor ce se folosesc bine de ea le revarsă din belşug darurile negrăite şi viaţa veşnică?[35]

41. Unul dintre relele cele mai mari pe care le suferă sufletul nostru, sau mai bine zis cel mai mare rău dintre toate relele, este unirea cu şarpele inteligibil[36] şi pricinuitor al răului, care s-a făcut vestitor (înger) al răutăţii sale prin îndemnul rău ce l-a dat oamenilor. El e cu atât mai jos şi mai rău decât toate, cu cât a poftit din mândrie să se asemene în putere cu Ziditorul. El a fost

---

[35] Treimea sufletului, ca chip al Treimii supreme, se menţine şi se adânceşte în asemănare, rămânând în legătura de iubire cu arhetipul ei treimic prin iubirea aflătoare în ea (prin duhul). Cel ce nu face aceasta îşi sfâşie sufletul treimic, desfăcând iubirea de cuvânt şi cuvântul de înţelegere (minte), şi în general slăbind şi strâmbând iubirea din el. Acest chip treimic, ca structură a iubirii, se susţine nu numai prin iubirea ce iradiază din Dumnezeu, ci şi prin iubirea ce iradiază din ceilalţi oameni, ca focare treimice ale iubirii, ca transmiţătoare ale iubirii dumnezeieşti; el se susţine şi prin iubirea pe care având-o fiecare în sine o face să iradieze din sine spre ceilalţi.

[36] „Şarpele inteligibil”, adică cel cugetat de minte, spre deosebire de cel sensibil sau cunoscut cu simţurile.

părăsit de Acela, după dreptate, atât cât L-a părăsit el pe Acela. Şi L-a părăsit atât, încât a ajuns potrivnic şi vrăjmaş pe faţă al Aceluia. Dacă deci Acela este bunătate vie, de viaţă făcătoare a celor vii, fără îndoială că acesta este răutate moartă[37] şi de moarte făcătoare. Acela, având bunătatea ca fiinţă şi fiind prin fire neprimitor a ceea ce e potrivnic ei, adică al răutăţii, şi ca urmare neputându-se nici măcar apropia de El ceea ce e părtaş de oarecare răutate, cu cât mai mult nu va respinge de la El pe făcătorul şi căpetenia răutăţii şi pricinuitorul ei în el şi în alţii? Dar cel-rău nu are răutatea, ci viaţa ca fiinţă. De aceea rămâne nemuritor prin aceasta. Însă având-o pe aceasta în stare să primească şi răutatea şi fiind cinstit cu voie liberă, ar fi putut să se supună şi să se lipească de la sine de izvorul veşnic al bunătăţii şi să se facă părtaş de viaţa adevărată. Dar fiindcă s-a rostogolit de bunăvoie spre răutate, s-a păgubit de viaţa adevărată[38], fiind respins de la aceasta cu dreptate, după ce fugise el de la ea. Astfel ajunge duh mort[39], nu prin fiinţă (căci nu este o fiinţă a morţii), ci prin lepădarea vieţii adevărate. Dar nesăturându-se de pornirea spre răutate şi sporind-o pe ea cu cea mai mare ticăloşie, se face pe sine duh de moarte făcător, silindu-se să atragă şi pe om la împărtăşirea sa de moarte.

42. Şerpuitor în purtări şi tare în vicleşuguri, mijlocitorul şi pricinuitorul morţii s-a îmbrăcat în şarpele cel viclean în raiul lui Dumnezeu de odinioară, fără să se facă el însuşi şarpe (căci nici nu putea decât prin nălucire, de care nu a socotit atunci că trebuie să se folosească, temându-se să nu fie descoperit). Necutezând să înceapă o convorbire deschisă, alege pe cea vicleană, şi anume pe aceea prin care se putea ascunde mai bine. Aceasta pentru ca arătându-se ca prieten să strecoare pe nevăzute îndemnurile cele mai ruşinoase, şi prin convorbirea străină (căci nu era şarpele sensibil cuvântător, nici nu se arătase

---

[37] Este numit „răutate moartă”, pentru că nu se poate mişca spre nimic bun, e încremenită în neputinţa şi nefericirea ei. E incapabilă de ceva nou, se otrăveşte în monotonie. Nu poate vedea niciun orizont nou.

[38] Deşi are viaţa ca fiinţă, deci nu o poate pierde, totuşi întrucât are în ea şi putinţa răutăţii sau a slăbirii ei, punând-o pe aceasta în lucrare, a pierdut viaţa adevărată sau deplină. Dar viaţa propriu-zis i-a rămas. Având putinţa a două feluri de viaţă, a celei bune sau adevărate, şi a celei rele sau slăbite, strâmbe şi „moarte”, a rămas nemuritor în ultima.

[39] Duhul este viaţă după fiinţă. Dar întrucât duhul creat sau viaţa creată are în sine şi putinţa răutăţii, viaţa moartă la care ajunge prin activarea acesteia se poate numi şi „duh mort”, cu o viaţă asemenea cărnii rănite, dar vii. El e duh, căci simte durerea şi nefericirea acestei vieţi. El e duh de moarte făcător, pentru că are în el pornirea vie de a întinde răul sau moartea vie, sau viaţa moartă şi în alţii. E un straniu paradox în această pornire a răului de a se întinde, în această pornire a urii, în acelaşi timp puternică şi neputincioasă, puternică în neputinţa ei, neputincioasă în puterea ei, în acel vierme care, deşi roade neîncetat, nu moare, pentru că ceea ce roade rămâne mereu viu.

înainte că poate să vorbească), să scoată din minţi pe cea care asculta şi s-o atragă întreagă la sine şi să o facă roabă uşor de manevrat de uneltirile sale. Dezarmând-o astfel îndată, a făcut-o să se supună celor rele şi să slujească acelora peste care primise cu dreptate puterea să împărăţească, ca ceea ce singură fusese cinstită de mâna şi de cuvântul lui Dumnezeu dintre toate cele ce vieţuiesc în lumea supusă simţurilor şi fusese făcută după chipul Ziditorului[40]. Iar Dumnezeu îngăduie aceasta, ca văzând omul sfatul la care este îmbiat de cel-rău (căci cu cât mai rău este şarpele decât omul!), să înţeleagă limpede că nu este folositor şi să se împotrivească supunerii faţă de ceea ce e vădit mai rău, şi să păzească credinţa către Ziditor, împlinind porunca Lui. Şi aşa să se facă cu uşurinţă biruitor al celui ce a căzut de la adevărata viaţă şi să primească cu dreptate nemurirea fericită şi să rămână vieţuind după Dumnezeu în veci.

43. Nimic nu e mai înalt în om decât să cumpănească şi să-şi dea cu socoteala, iar prin aceasta să cunoască şi să facă ceea ce e folositor; să păzească treapta lui, să se cunoască pe sine şi pe Singurul Care este mai mare decât el. De asemenea, să păzească toate câte le-a învăţat de la Acela, iar în privinţa celor pe care nu le-a învăţat de la Acela, să vrea să-L ia numai pe El de sfătuitor. Căci şi îngerii, deşi sunt mai presus de noi după vrednicie, slujesc voilor Aceluia pentru noi, fiind trimişi pentru cei ce vor avea să moştenească mântuirea (Evr. 1, 14); mai bine zis nu toţi, ci şi dintre aceia numai cei mai buni şi care şi-au păzit treapta lor. Căci şi aceia au de la Dumnezeu minte, cuvânt şi duh, toate trei concrescute. De aceea sunt datori să asculte atât de Mintea creatoare, cât şi de Cuvântul şi Duhul, ca şi noi. Fiindcă deşi ne întrec pe noi în multe privinţe, dar în unele sunt în urma noastră, cum am zis şi vom zice, întrucât suntem după chipul Ziditorului. În aceste privinţe, noi am fost făcuţi mai mult ca ei după chipul lui Dumnezeu.

44. Îngerii au fost rânduiţi să slujească cu tărie Ziditorului şi au primit rostul să fie stăpâniţi. Nu au fost puşi însă să stăpânească peste cei de după ei, decât dacă sunt trimişi la aceasta de Cel ce ţine toate. Satana a poftit însă să

---

[40] Vorbeşte de Eva, dar şi de om ca singura făptură a lui Dumnezeu făcută să împărăţească peste toate. El a fost cinstit de mâna şi de cuvântul lui Dumnezeu, căci a fost întocmit de mâna lui Dumnezeu şi după ce Persoanele dumnezeieşti au vorbit despre el, ca mâna lui Dumnezeu să se reflecte în trupul omului şi vorbirea persoanelor dumnezeieşti să se reflecte în vorbirea omului cu semenii săi şi cu Dumnezeu. Mâna este expresia lucrării raţionale şi raţional-transformatoare. Această lucrare se reflectă în fiinţa omului. Creat ca persoană, stăpân peste lucruri, omul e ispitit de satana să devină mai prejos de lucruri, supunându-se lor, şi prin ele lui. Fapta lui satana a constat în coborârea noastră ca persoane la treapta de obiecte supuse obiectelor şi duse spre lipsa de libertate ca şi acelea; spre lipsa de libertate şi spre stricăciunea trupului ca şi obiectele, dar şi spre o răutate vie asemenea celei a lui satana.

stăpânească cu mândrie împotriva hotărârii Ziditorului. De aceea, părăsindu-şi treapta sa împreună cu îngerii care s-au răzvrătit odată cu el, e părăsit pe dreptate de izvorul vieţii şi luminii adevărate şi se scufundă în moarte şi în întunericul veşnic. Iar fiindcă omul a fost rânduit nu numai să fie stăpânit, ci şi să stăpânească peste toate cele de pe pământ, începătorul răului, pizmuindu-l, se foloseşte de toată uneltirea ca să-l răstoarne din stăpânire. Dar neavând puterea să-l silească, fiind împiedicat de Stăpânitorul tuturor, Care a zidit firea noastră cuvântătoare liberă şi de sine stăpânitoare, îi îmbie cu viclenie sfatul care-l înlătură de la stăpânire[41]. Astfel îi înşală, mai bine zis îi înduplecă pe oameni să nu ia în seamă şi să nu dea niciun preţ, ba chiar să nesocotească şi să se împotrivească şi să facă cele contrare poruncii şi sfatului dat de Cel preabun. Astfel împărtăşindu-se de răzvrătirea aceluia, se împărtăşeşte şi de întunericul şi de moartea veşnică.

45. Că şi sufletul cuvântător e omorât uneori, cu toate că are existenţa ca viaţă[42], ne-a învăţat marele Pavel, scriind: „Văduva care petrece în desfătări, deşi e vie, e moartă” (1 Tim. 5, 6). Că a zis aceasta şi despre pricina de faţă, adică despre sufletul cuvântător, nu e rău să o spunem. Căci sufletul lipsit de Mirele duhovnicesc, dacă nu se întristează şi nu plânge şi nu-şi alege viaţa cea strâmtă şi anevoioasă a pocăinţei, ci se revarsă în desfătări, petrecând cu poftă în ele, deşi e viu (căci după fiinţă este nemuritor), a murit. Fiindcă el este în stare şi de moartea care e mai rea, şi de viaţa care e mai bună. Chiar dacă Apostolul zice de văduva lipsită de mirele trupesc că petrece şi trăieşte după trup, el înţelege, desigur, că ea a murit după suflet. Dar şi în alt loc zice acelaşi: „Că fiind noi morţi prin păcate, ne-a făcut Dumnezeu vii împreună cu Hristos”

---

[41] Diavolul, dornic de tiranie prin răutatea lui, dar incapabil să stăpânească din pricina ei, vrea să răstoarne pe om din treapta de stăpânitor peste lucruri, peste lume, din treapta de subiect. Dumnezeu însă, ca Cel ce a făcut pe om liber şi singur stăpân pe sine, nu voieşte aceasta. Îl voieşte pe om liber, singur stăpân pe sine şi stăpân peste lucruri, dar nu tiran peste persoane. Căci vrea ca toate persoanele să fie libere şi singure stăpâne pe ele. Iar această libertate fiind sădită în noi prin voinţa lui Dumnezeu, noi ne-o menţinem numai în comuniune interpersonală cu semenii şi cu Dumnezeu, supremul izvor al iubirii în comuniune liberă. Omul încă îşi apără el însuşi această libertate. Libertatea aceasta nu ne poate fi luată decât prin amăgirea de a săvârşi fapte prin care ni se pare că ne afirmăm libertatea, dar în fond ne-o pierdem. Răul uzează de un echivoc, de o mască. El nu are puterea să ne amăgească în mod descoperit. De acest vicleşug se foloseşte diavolul, şoptindu-ne în chip înşelător că, neascultând de porunca lui Dumnezeu de a nu ne face robi dulceţii nespirituale a naturii, vom deveni mai liberi decât suntem, liberi ca Dumnezeu Însuşi.

[42] Existenţa sufletului nu e simplă existenţă, ci viaţă. Sau viaţa omului e una cu existenţa sau cu fiinţa lui. Totuşi poate fi şi viaţa lui omorâtă, devenind viaţă moartă. Dar nu încetează de a exista, ba chiar de a vieţui, cu o conştiinţă slăbită şi amăgită, odată ce viaţa e existenţa sau fiinţa lui.

(Efes. 2, 5). Ce altceva spune şi cel ce zice: „Este păcat spre moarte" (1 Ioan 5, 16). Dar şi Domnul, poruncind unuia să lase „morţii să-şi îngroape morţii" (Matei 9, 22), a arătat pe îngropătorii care trăiesc după trup, ca fiind morţi după suflet.

46. Scoţându-se protopărinţii neamului omenesc pe ei înşişi de bunăvoie de la pomenirea şi vederea lui Dumnezeu şi nesocotind porunca Lui, iar pe de altă parte unindu-se în cuget cu duhul cel mort al satanei şi mâncând din pomul oprit, contrar voii Ziditorului, au fost dezbrăcaţi de veşmintele luminoase şi de viaţă făcătoare ale strălucirii de sus şi s-au făcut, vai, şi ei ca şi satana, morţi cu duhul. Iar fiindcă satana nu e numai duh mort, ci şi duh care omoară pe cei ce se apropie de el[43], iar cei ce s-au împărtăşit de moartea lui aveau şi trup, prin care s-a împlinit cu fapta sfatul de moarte făcător, aceştia trec, vai, şi în trupurile lor acele duhuri moarte şi de moarte făcătoare ale omorârii[44]. Ca urmare, s-ar fi desfăcut îndată şi trupul omenesc, întorcându-se în pământul din care a fost luat, dacă nu l-ar fi reţinut printr-o grijă şi putere mai mare Cel ce poate toate numai cu cuvântul, prin acea putere fără de care nimic nu se săvârşeşte din cele ce se săvârşesc. Dar hotărârea aceea se împlineşte totuşi, cu dreptate, în chip continuu. Căci „drept este Domnul, cum zice dumnezeiescul psalmist, şi a iubit dreptatea" (Ps. 10, 7).

47. Dumnezeu n-a făcut moartea, după cum s-a scris (Înţ. Sol. 1, 13), ba chiar a împiedicat-o să apară, pe cât trebuia şi cât era cu dreptate să o împiedice de la cei făcuţi de El cu voie liberă. Căci a dat mai înainte un sfat pricinuitor de nemurire şi o poruncă prin care asigura de mai înainte sfatul Său de-viaţă-făcător. Căci a vestit de mai înainte în chip vădit şi a ameninţat declarând că nesocotirea poruncii care dă viaţă va fi moartea. Aceasta, ca să fie păziţi de experienţa morţii fie prin dragoste, fie prin cunoştinţă, fie prin frică. Căci Dumnezeu iubeşte, cunoaşte şi poate împlini tot ce e de folos fiecăreia dintre făpturi. Dacă ar cunoaşte numai, dar nu ar şi iubi, poate n-ar împlini, ci ar lăsa nedesăvârşit ceea ce a cunoscut ca bine. Iar dacă iubind nu ar cunoaşte sau nu ar putea împlini, poate chiar fără să vrea El, ceea ce iubeşte şi cunoaşte ar rămâne neîmplinit. Dar fiindcă şi iubeşte, şi cunoaşte, şi poate împlini ceea ce ne este de folos, ceea ce ne vine de la El, chiar fără voia noastră, ne vine spre folosul nostru. În ce priveşte aceea spre ce ne grăbim de bunăvoie, ca unii ce ne-am împărtăşit de fire liberă, să fim cu multă grijă, ca nu cumva să ne fie fără de folos. Mai ales însă când prin grija lui Dumnezeu un lucru este oprit – ca, de

---

[43] Din cel mort cu sufletul iradiază moartea, din cel slăbit, dezgustat, pizmaş, disperat, iradiază toate acestea. Cu atât mai mult din satana, în care toate acestea se află într-un gând culminant.

[44] Din sufletul descurajat, pizmaş, scârbit, plin de ură, trece şi în trup o stare de tristeţe, de apăsare, de slăbiciune, de moleşeală nevindecabilă, toate aducătoare de moarte şi întreţinând moartea.

pildă, în rai, sau în Evanghelia Domnului prin El Însuși, sau între urmașii lui Israel prin proroci, sau în legea harului prin apostolii Săi și prin urmașii acestora –, e vădit că este spre tot ce poate fi mai nefolositor și mai stricăcios să-l dorim și să ne grăbim spre el. Iar dacă cineva ni l-ar îmbia și ne-ar îndemna să ne grăbim spre el, înduplecându-ne prin cuvinte sau atrăgându-ne printr-o înfățișare iubitoare, e limpede că acesta e potrivnic și dușman al vieții noastre.

48. Ar fi trebuit, deci, ca – fie prin dorul de a trăi, sădit de El în noi (căci de ce ne-a făcut vii, dacă n-ar fi iubit aceasta în chip deosebit?), fie prin cunoștința că Acela știe mai bine ce ne folosește (căci cum n-ar ști aceasta neasemănat mai mult Domnul cunoștinței, Care ne-a împărtășit nouă cunoștința?), fie prin frica de stăpânirea Lui atotputernică – să nu ne fi lăsat atunci furați, nici vrăjiți, nici înduplecați, ca să nesocotim porunca și sfatul Lui, cum n-ar trebui nici acum să nesocotim poruncile și sfaturile mântuitoare date după porunca aceea. Căci precum azi cei ce nu se hotărăsc să se împotrivească vitejește păcatului, nesocotind poruncile dumnezeiești, merg spre ceea ce e potrivnic, adică spre moartea lăuntrică și veșnică, dacă nu-și recâștigă sufletul lor prin pocăință, la fel protopărinții, neîmpotrivindu-se celor ce-i îndemnau să nu asculte, au nesocotit porunca și ca urmare îndată a trecut în faptă hotărârea vestită de mai înainte a Celui ce judecă cu dreptate. Și potrivit cu ea, îndată au murit cei ce au mâncat din pom. Astfel au cunoscut cu lucrul în ce constă porunca uitată de ei, a adevărului, a dragostei, a înțelepciunii și a puterii, și de rușine s-au ascuns, fiind dezbrăcați de slava care face vii în chip mai înalt și duhurile nemuritoare, slavă fără de care viața duhurilor este și se socotește cu mult mai rea decât multe morți[45].

49. Că încă nu era folositor să mănânce protopărinții din acel pom arată cel ce zice: „Căci era numai o vedere cu mintea acel pom, cum socotesc eu. Iar de ea se pot apropia fără primejdie numai cei desăvârșiți în deprindere. Nu e bine să se apropie de ea cei ce sunt încă mai simpli și lacomi cu pofta; precum nici hrana deplină nu le este de folos celor încă fragezi și care au trebuință de lapte”. Dar chiar dacă n-ar vrea cineva să strămute la un înțeles mai înalt acel pom și mâncarea din el, nu e prea greu, cum socotesc eu, să se vadă că încă nu le era folositoare acea hrană protopărinților, care erau nedesăvârșiți. Căci mie mi se pare că ei au privit cu simțurile la acel pom, și au mâncat din el pentru că era cel mai dulce dintre toți pomii din rai. Iar mâncarea care este cea mai dulce la simțire nu este dintre cele cu adevărat bune, nici dintre cele totdeauna bune sau pentru toți bune. Ci e bună numai pentru cei ce pot să se folosească de ea astfel ca să nu fie biruiți; și atunci când trebuie și în măsura în care trebuie și spre slava celui ce a făcut-o. Iar pentru cei ce nu pot să o folosească astfel, nu e bună. De aceea socotesc că s-a și numit pomul acela pomul cunoștinței binelui

---

45 Viața deplină este una cu slava, căci ea are putere de iradiere.

şi răului. Căci e propriu celor desăvârşiţi în deprinderea contemplaţiei dumnezeieşti şi a virtuţii să privească la cele plăcute simţurilor fără să-şi depărteze mintea de la contemplarea lui Dumnezeu şi de la laudele şi rugăciunile către Acela, ci să-şi facă din acestea materie şi punct de plecare al întinderii spre Dumnezeu, stăpânind plăcerea cea după simţuri până la sfârşit prin mişcarea minţii spre cele mai înalte[46]. Aceştia, chiar dacă plăcerea aceea este neobişnuită, mare şi surprinzătoare pentru neobişnuinţa ei, nu-şi deşartă gândul sufletului către răul acela, care e socotit bun de cel biruit şi răpus cu totul de el.

50. Le-ar fi fost de folos, prin urmare, protopărinţilor, care trebuiau să petreacă în locul acela sfânt, să nu uite nicidecum de Dumnezeu, ci să se deprindă şi mai mult şi să se îndeletnicească îndelung cu cele simple şi cu adevărat bune şi să se desăvârşească în deprinderea vederii sufleteşti. Fiind încă nedesăvârşiţi şi aflându-se la mijloc şi fiind ispitiţi cu uşurinţă de puterea dată lor spre întrebuinţare, când spre bine, când spre rău, nu trebuiau să treacă la cercarea celor ce prin fire pot să atragă la ele şi să pună stăpânire peste ei prin simţuri şi să câştige mintea lor întreagă şi să-i ducă la faptele rele şi să le înfăţişeze ca vrednic de crezare pe căpetenia şi pricinuitorul unor astfel de patimi, al căror început, după el, este hrănirea pătimaşă cu mâncărurile dulci. Căci dacă singură vederea pomului aceluia, potrivit istoriei, a făcut pe şarpe sfătuitor vrednic de primire şi de crezare, cu cât mai mult mâncarea însăşi până la săturare? Nu e deci limpede că nu era încă folositor ca să mănânce protopărinţii din acela prin simţuri? Şi nu trebuia deci, ca urmare, să fie scoşi din raiul lui Dumnezeu, ca unii ce au mâncat înainte de vreme din el, ca să nu facă locul acela dumnezeiesc loc de sfat în vederea răului şi de împlinire a lui? Oare nu trebuiau să primească îndată şi moartea trupului cei ce au călcat porunca? Dar Stăpânul a avut îndelungă răbdare.

51. Hotărârea cu privire la moartea sufletului, care a venit la îndeplinire prin călcarea poruncii, potrivit cu dreptatea Ziditorului (căci părăsindu-L noi, ne-a părăsit şi El, fără să ne silească, ca pe unii ce aveam voie liberă), a fost vestită de mai înainte de către Dumnezeu cu iubire de oameni, pentru pricinile pe care le-am spus. La ea a adăugat şi a pus pe deasupra hotărârea cu privire la moartea trupului. Dar rostind-o pe aceasta, a întârziat trecerea ei la îndeplinire, din adâncul înţelepciunii şi din prisosinţa iubirii Sale de oameni, pentru viitor. El n-a zis către Adam: „Întoarce-te de unde ai fost luat”, ci: „Pământ eşti şi în pământ te vei întoarce”. Cei ce ascultă cu pricepere pot vedea şi în aceste cuvinte că Dumnezeu n-a făcut moartea sufletului, nici a trupului. Căci n-a zis nici mai înainte poruncind: „Muriţi în ziua în care veţi

[46] Cele ispititoare, pentru cei neîntăriţi în virtute, sunt ispititoare pentru că sunt nedeprinşi în ea. Cei întăriţi în virtute văd şi în cele plăcute la vedere chipuri ale măreţiei lui Dumnezeu.

mânca!”, ci: „Veţi muri în ziua în care veţi mânca”. Nici acum n-a zis: „Întoarce-te în pământ!”, ci „Te vei întoarce”, prevestind şi îngăduind ceea ce avea să se întâmple şi neîmpiedicând, din pricina dreptăţii.

52. Deci protopărinţii aveau să ajungă la moarte, precum ne aşteaptă aceasta şi pe noi, care trăim încă. Trupul nostru s-a făcut muritor. Aceasta este ca o moarte îndelungată, mai bine zis ca nenumărate morţi, una urmând alteia, până ce vom ajunge toţi la moartea cea una şi ultimă şi care dăinuieşte. Căci ne naştem şi spre stricăciune; şi apărând în viaţă ne destrămăm până ce vom înceta să fim[47]. Niciodată nu suntem cu adevărat aceiaşi, chiar dacă părem să fim celor ce nu iau aminte. Precum focul, apucând trestia subţire de la un capăt, şi fiind mereu altul, are ca măsură a existenţei sale lungimea trestiei, asemenea şi noi, care ne schimbăm, avem ca măsură fiecare porţia de viaţă ce ne este dată.

53. Iar ca să nu fim cu totul neştiutori ai covârşitoarei Sale iubiri de oameni şi ai adâncului Său de înţelepciune, deci ai pricinii pentru care a adăugat Dumnezeu sfârşitul prin moarte, i-a dăruit omului să mai trăiască nu puţin timp. Astfel a arătat că ne educă cu milă, mai bine zis a rânduit educarea noastră prin dreptate, ca să nu deznădăjduim cu desăvârşire. Prin aceasta ne-a dat vreme de pocăinţă şi de a ne face bineplăcuţi Lui printr-o vieţuire pentru care ne lasă să existăm[48]. A mângâiat apoi tristeţea morţii cu naşterile necontenite. A înmulţit neamul prin urmaşi, ca mulţimea celor ce se nasc să întreacă într-o mare măsură numărul celor ce mor. În locul lui Adam ajuns necăjit şi sărman prin frumuseţea unui pom sensibil, a arătat pe mulţi îmbogăţiţi în chip fericit din cele supuse simţurilor cu cunoştinţa de Dumnezeu, prin virtute şi prin bunăvoinţă dumnezeiască. Martori sunt Set, Enos, Enoh, Noe, Melchisedec şi Avraam şi toţi cei ce dintre ei, dinainte de ei şi de după ei, s-au dovedit ca ei sau aproape de ei. Dar fiindcă oricât de mari şi de mulţi au fost aceştia, niciunul n-a vieţuit cu desăvârşire fără de păcat, ca să poată birui înfrângerea aceea a protopărinţilor şi să vindece rana rădăcinii neamului şi să fie tuturor celor de după aceia spre sfinţenie, spre binecuvântare şi spre redobândirea vieţii, lucru pe care l-a văzut El de mai

---

[47] Ἐν τῷ φθείρεσθαι γινόμεθα. Filosoful german Heidegger va spune că existăm spre moarte, *„Sein zum Tode”,* ceea ce e acelaşi lucru. Doar că el nu merge la ultima explicare. Existenţa noastră este spre moarte pentru că apare într-o stare de stricăciune care înaintează până la moarte. Noi murim cu trupul continuu de când de naştem, până la moartea deplină şi durabilă a trupului. Iar aceasta se întâmplă din pricină că nu mai existăm în comuniune cu existenţa existentă prin sine şi deci netrecătoare. Dar nu suntem numai „existenţă spre moarte”, ci şi spre o creştere duhovnicească.

[48] Chiar în moartea care vine după un proces îndelungat Dumnezeu a pus o putere educativă, iar în această semnificaţie educativă a ei se arată pentru om un motiv de nădejde în ceea ce priveşte grija lui Dumnezeu faţă de noi.

înainte, a ales în cursul timpului neamurile şi seminţiile din care să se ridice tulpina prealăudată (Num. 17, 2, 8), din care să răsară floarea prin care avea să se înfăptuiască iconomia mântuitoare a întregului neam omenesc[49].

54. O, adâncul bogăţiei, al înţelepciunii (Rom. 11, 33) şi al iubirii de oameni a lui Dumnezeu! Dacă n-ar fi fost moartea aceea (a lui Hristos) şi înainte de ea n-ar fi fost muritor neamul nostru ieşit dintr-o astfel de rădăcină, nu ne-am fi îmbogăţit în fapt cu pârga nemuririi; şi nu am fi fost chemaţi la cer; nu s-ar fi înscăunat firea noastră la dreapta măririi cerului, mai presus de toată stăpânirea şi puterea (Evr. 8, 1). Aşa a ştiut Dumnezeu să preschimbe cu iubire de oameni lunecările noastre din abaterea cea de bunăvoie, spre mai bine, prin înţelepciunea şi puterea Sa[50].

55. Mulţi învinuiesc poate pe Adam că, lăsându-se cu uşurinţă înduplecat de sfătuitorul cel rău, a călcat porunca dumnezeiască, şi prin această călcare ne-a pricinuit nouă moartea. Dar nu e tot una a vrea cineva să guste înainte de cercare dintr-o buruiană aducătoare de moarte şi a dori să mănânce din ea după ce a cunoscut din cercare că e aducătoare de moarte. E mai de ocară acela care ia otravă şi-şi atrage moartea după cercare, decât cel care face şi pătimeşte aceasta înainte de cercare. De aceea, fiecare dintre noi e mai de ocară şi mai de osândă decât Adam. Dar se va zice poate că nu este în faţa noastră acel pom, nici porunca lui Dumnezeu care opreşte gustarea din el nu ne este dată nouă. Poate că acel pom nu este înaintea noastră. Dar porunca lui Dumnezeu ne este şi acum în faţă, şi pe cei ce ascultă de ea şi voiesc să trăiască potrivit cu ea îi dezleagă de vina tuturor păcatelor lor şi de blestemul şi de osânda strămoşească; dar cei ce o nesocotesc şi aleg în locul ei momeala şi sfatul celui-rău nu pot să nu cadă din viaţa aceea şi de la petrecerea în rai şi să nu ajungă în gheena focului veşnic, cu care au fost ameninţaţi.

56. Care este deci porunca lui Dumnezeu care ne stă în faţă? Pocăinţa, care ne cere în primul rând să nu ne mai atingem de cele oprite. Fiindcă am fost aruncaţi din locul desfătării dumnezeieşti şi scoşi, cu dreptate, din raiul lui Dumnezeu şi fiindcă am căzut în această prăpastie şi am fost osândiţi să

---

[49] Însăşi istoria cu mulţimea ei de oameni şi de neamuri arată că omul nu e o înfiripare trecătoare şi dispreţuită a lui Dumnezeu. Din contribuţia ei întreagă se pregăteşte şi se naşte Fiul lui Dumnezeu ca om (de pildă Rut, ca reprezentantă a altor neamuri) şi cu contribuţia ei întreagă se actualizează ceea ce a dat şi dă El ca Dumnezeu întrupat, omenirii. Prin toţi se îmbogăţeşte fiecare om, mai ales în Hristos.

[50] Sf. Grigorie Palama se dovedeşte aici aderentul opiniei că, dacă n-am fi căzut, Fiul lui Dumnezeu nu S-ar fi întrupat şi firea noastră n-ar fi fost ridicată prin El pe tronul dumnezeiesc făcându-ne pe toţi părtaşi de slava Lui. Nicodim Aghioritul, în secolul al XVIII-lea, va fi de opinie că firea noastră s-ar fi ridicat totuşi, şi dacă n-ar fi păcătuit, la o slavă asemenea celei dobândite în Hristos. Dar se pare că acesta nu e singurul cuvânt al Sf. Grigorie Palama; sau el nu trebuie înţeles într-un mod prea simplist, dată fiind haina de slavă în care vede el îmbrăcată firea omenească la început.

locuim şi să petrecem împreună cu dobitoacele necuvântătoare şi am pierdut nădejdea de a ne mai întoarce prin puterea noastră în rai, Însuşi Cel ce a adus atunci osânda asupra noastră, mai bine zis a îngăduit-o cu dreptate să vină asupra noastră, S-a coborât acum până la noi, pentru noi, din prisosinţa covârşitoare a iubirii de oameni şi a bunătăţii Sale, din îndurarea milei Sale; şi binevoind să Se facă om ca noi, în chip nepăcătos, ca să înveţe şi să mântuiască pe acelaşi prin acelaşi[51], ne-a adus nouă sfatul şi porunca mântuitoare a pocăinţei zicând: „Pocăiţi-vă că s-a apropiat Împărăţia cerurilor" (Marcu 1, 15). Căci înainte de întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, Împărăţia cerurilor era atât de departe de noi, cât e de departe cerul de pământ. Dar venind la noi Împăratul cerurilor şi binevoind să primească unirea cu noi, s-a apropiat de noi toţi Împărăţia cerurilor[52].

57. Odată ce s-a apropiat de noi Împărăţia cerurilor prin coborârea lui Dumnezeu-Cuvântul la noi, să nu ne depărtăm pe noi înşine de ea vieţuind fără căinţă. Să fugim mai degrabă de nefericirea celor ce şed în întunericul şi în umbra morţii (Isaia 9, 1); să ne agonisim faptele pocăinţei, cugetare smerită, umilinţă şi plâns duhovnicesc, inimă blândă şi plină de milă, iubitoare de dreptate, de curăţie, paşnică, făcătoare de pace, răbdătoare de osteneli, bucuroasă de prigoniri, păgubiri, ocări, bârfeli şi pătimiri pentru adevăr şi dreptate. Căci Împărăţia cerurilor, mai bine zis Împăratul cerurilor – o, negrăită şi mare dărnicie! – este înăuntrul nostru (Luca 17, 21). De El suntem

---

[51] Fiul lui Dumnezeu ne comunică puterea Sa mântuitoare prin firea noastră omenească asumată de El. Întâi Şi-a însuşit ca om puterea Lui dumnezeiască şi apoi a transmis-o fraţilor Săi întru umanitate, intrând în comuniune cu noi ca om, dar aducând în această comuniune toată plenitudinea dumnezeiască. Nu se poate vindeca un om de boală printr-un medicament care nu e făcut suportabil de el, pe care să nu-l poată asimila organismul lui. În Hristos, umanitatea suportă puterea dumnezeiască mântuitoare (dar şi crucea), pentru că Fiul lui Dumnezeu Se adecvează aici El Însuşi acestei firi omeneşti, devenind subiectul ei. Şi astfel o mântuieşte nu cu sila, ci întrucât ea însăşi devine parte constitutivă a Subiectului dumnezeiesc, ea însăşi participă la calitatea de subiect a Lui, subiect lucrător asupra ei cu puterea dumnezeiască făcută suportabilă omului prin forma omenească în care i se oferă. Iar prin Fiul lui Dumnezeu devenit om, noi nu suntem supuşi cu sila unui obiect superior, mai bine zis suprem, ci Subiectul dumnezeiesc ni se face partener pe măsura noastră, într-o relaţie liberă de maximă comunicare.

[52] Avem aici un sens al demnităţii împărăteşti a lui Hristos, nedezvoltat în dogmatici. Hristos devine şi ca om Împăratul cerurilor, făcându-ne şi pe noi împăraţi. Împărăţia cerurilor este în Hristos Însuşi. Căci toate bunurile ce le vom avea noi în chip desfăşurat se află în El în chip înfăşurat. Fericirea Împărăţiei cerurilor nu poate să-şi aibă izvorul decât în Dumnezeu ca Persoană, venit în comuniune cu noi ca om. În relaţia iubitoare cu El ca Persoană plină de iubire nesfârşită e toată fericirea noastră şi toată puterea relaţiei noastre iubitoare cu ceilalţi. Făcându-Se om, ni S-a făcut accesibil cu iubirea Lui nesfârşită, într-o relaţie nemijlocită.

datori să ne lipim pururea prin faptele pocăinţei, iubind pe cât e cu putinţă pe Cel ce ne-a iubit pe noi aşa de mult.

58. Iubirea de Dumnezeu e susţinută de lipsa de patimi şi de bogăţia virtuţilor. Căci ura faţă de cele rele, de la care vine lipsa patimilor, aduce în schimb dorul şi bogăţia bunătăţilor. Iar cel ce iubeşte şi dobândeşte virtuţile (bunătăţile), cum nu va iubi mai ales pe Stăpânul, Care e prin Sine bun şi singurul dătător şi păzitor a tot binele, în care este El, într-un chip deosebit[53]. Căci Însuşi Iisus a zis: „Cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu şi Dumnezeu rămâne în El” (1 Ioan 4, 18). Dar nu numai din virtuţi se naşte dragostea de Dumnezeu, ci şi din dragoste virtuţile[54]. De aceea şi Domnul zice o dată în Evanghelie: „Cel ce are poruncile Mele şi le păzeşte pe ele, acela este cel ce Mă iubeşte pe Mine” (Ioan 14, 21); iar altă dată: „Cel ce Mă iubeşte pe Mine, va păzi poruncile Mele” (Ioan 14, 23). De aceea nici faptele virtuţilor nu sunt vrednice de laudă şi folositoare celor ce le fac fără dragoste, nici dragostea fără fapte[55]. Dintre acestea, cel dintâi lucru îl arată pe larg Pavel scriind către corinteni: „Dacă fac acestea şi acestea, dar dragoste nu am, nimic nu-mi foloseşte” (1 Cor. 13, 3). Iar celălalt îl arată învăţăcelul cu deosebire iubit, zicând: „Să nu iubim numai cu cuvântul, nici numai cu limba, ci cu fapta şi cu adevărat” (1 Ioan 3, 18).

59. Tatăl suprem şi preaînchinat este Tatăl Adevărului prin Sine, adică al Fiului cel Unul-Născut. Iar ca Duh al Adevărului are pe Duhul Sfânt, precum a şi arătat mai înainte Cuvântul Adevărului. Prin urmare, cei ce cinstesc în

---

[53] Bunurile sau bunătăţile duhovniceşti sunt una cu virtuţile, adică cu deprinderile şi diferitele feluri de bine. De aceea când se vorbeşte de bunătăţi, se înţeleg virtuţile şi viceversa. Căci bunătăţile duhovniceşti devin cu adevărat ale noastre când le asimilăm ca deprinderi statornice prin ostenelile noastre. Dar în ele este Hristos Însuşi. Căci El le are în mod culminant asimilate cu El şi deci din El iradiază în noi puterea lor sau puterea pentru ele, iar puterea aceasta este şi dulceaţă spirituală, şi fericire pentru noi şi pentru alţii. Persoana bună în mod statornic sau întărită în virtute îşi arată bunătatea prin iradierea bunătăţii sale spre alţii. Virtutea e modul existenţei generoase, al existenţei deschise pentru alţii, spre deosebire de patimă, care e modul existenţei egoiste. Prin binele ce iradiază din cineva spre altul, el însuşi pătrunde în acela. Prin virtuţile Sale, care devin izvor de putere pentru ale noastre, Însuşi Hristos străbate şi Se sălăşluieşte în noi.

[54] Virtuţile culminează în iubire, ca treapta culminantă a generozităţii. Dar virtuţile însele, ca forme ale generozităţii, n-ar putea să crească în noi dacă n-ar fi susţinute de pornirea generozităţii.

[55] Dragostea fără fapte statornice, întărite în virtuţi, nu e dragoste adevărată, dar nici faptele fără dragoste nu sunt fapte capabile să ne transforme pe noi, ci rămân aparenţe sau gesturi sporadice fără substanţă interioară, fără căldura consistentă, durabilă, fără alipirea la cel căruia i se adresează. Ele lasă pe cel ce le săvârşeşte izolat şi rece.

aceştia pe Tatăl şi cred aşa, stând sub lucrarea acestora (căci „Duhul este – zice Apostolul – cel prin care ne închinăm şi ne rugăm" (1 Cor. 12, 3); şi „Nimeni nu vine la Tatăl fără numai prin Mine" (Ioan 12, 6), zice Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu), adică cei ce cinstesc astfel în Duh şi Adevăr pe Tatăl Cel preaînalt, aceştia sunt închinătorii adevăraţi (Ioan 4, 24)[56].

60. Duh este Dumnezeu, şi cei ce se închină Lui se cade să I se închine în Duh şi Adevăr (Ioan 4, 23), adică înţelegând netrupeşte pe Cel netrupesc. Căci aşa Îl vor vedea cu adevărat pe Acela pretutindeni, în Duhul şi Adevărul Lui[57]. Căci Dumnezeu existând ca Duh este netrupesc; iar ceea ce e netrupesc nu se află în spaţiu, nici nu e îngrădit de hotare spaţiale. Deci cel ce zice că lui Dumnezeu trebuie să I ne închinăm într-un loc anumit dintre toate locurile pământului şi ale cerului, nu grăieşte adevărat şi nici nu se închină cu adevărat. Ca netrupesc, Dumnezeu nu e nicăieri, dar ca Dumnezeu e pretutindeni. Căci dacă este un hotar sau un loc sau o făptură unde nu este Dumnezeu se va afla îngrădit El Însuşi într-un loc anumit. Deci este pretutindeni, căci e nehotărnicit. Cum este pretutindeni? Ca Cel ce nu este cuprins de o parte, ci de totul? Nu, căci şi atunci ar fi trup. Aşadar, ca Cel ce ţine şi cuprinde totul, Se află în Sine Însuşi, pretutindeni şi peste toate, închinat de adevăraţii închinători în Duhul şi Adevărul Lui.

61. Îngerul şi sufletul, fiind netrupeşti, nu sunt într-un loc, dar nici pretutindeni. Căci nu ţin totul, ci şi ei au trebuinţă de Cel ce-i susţine. Prin urmare şi ei sunt în Cel ce susţine şi cuprinde totul, fiind hotărniciţi de El într-un chip corespunzător[58].

---

[56] Fiul este Adevărul, căci este cunoştinţa exprimată sau revelată. Dar este în acelaşi timp Persoană. Persoana este mai adevărată decât orice lucru prin consistenţa ei. Căci ea cunoaşte lucrurile, găseşte şi înmulţeşte sensurile lor şi adună cunoştinţa şi sensurile lor şi o comunică la nesfârşit. Ea însăşi este o realitate abisală, inepuizabilă. De aceea Adevărul suprem este Persoana supremă. Dar Persoana ca Adevărul suprem exprimat sau revelat e născută din Persoana care e principiul personal suprem, Persoana izvor suprem. Însă Persoana care ne comunică la nesfârşit Adevărul revelat de Ea are în ea şi pe Duhul, ca Viaţă. Şi Viaţa aceasta e şi ea Persoană, căci Viaţa adevărată şi nesecată nu poate fi decât Persoană. În adevărul suprem şi în viaţa supremă, ca Persoane, ce ni le comunică şi ni se comunică, cunoaştem Persoana care le-a revelat şi ni le revelează. În acestea trebuie să I ne închinăm Persoanei-izvor sau Tatălui.

[57] Se afirmă din nou că oriunde suntem în legătură cu Adevărul ca Persoană şi cu Viaţa ca Persoană, adică cu Fiul şi cu Duhul Sfânt, ne închinăm Tatălui lor, aducem adică lui Dumnezeu închinarea adevărată.

[58] Dumnezeu poate fi contemplat oriunde şi prin orice, dar prin depăşirea tuturor ca cele ce sunt create. Căci totul e ţinut în El. Nu acelaşi lucru se poate spune despre înger. Îngerul poate fi socotit şi el aflându-se în Dumnezeu ca şi omul, sau Dumnezeu aflându-Se în el.

Sufletul, susţinând trupul în care a fost zidit, e pretutindeni în trup, nu ca în spaţiu, nici ca cel ce e cuprins, ci ca cel ce îl susţine, îl cuprinde şi îl face viu, fiind şi în această privinţă după chipul lui Dumnezeu[59].

62. Omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu mai mult decât îngerii, nu numai pentru că are în sine o putere susţinătoare şi de viaţă făcătoare, ci şi pentru că stăpâneşte. Căci în firea sufletului nostru este pe de o parte latura stăpânitoare şi conducătoare, iar pe de altă parte, cea slujitoare şi ascultătoare[60], şi anume: voinţa, pofta, simţirea şi, simplu, toate câte au fost împreună zidite de Dumnezeu cu mintea după Minte, chiar dacă noi, printr-o socotinţă păcătoasă, ne împotrivim nu numai lui Dumnezeu-Atotţiitorul, ci şi stăpânitorului sădit în firea noastră. Dumnezeu, pentru puterea stăpânitoare din noi, ne-a dat şi stăpânirea pământului întreg. Îngerii însă nu au trup înjugat, ca să-l aibă subjugat minţii. Voinţa minţii (înţelegătoare) a ajuns în cei ce au căzut neîncetat rea; iar în cei buni, neîncetat bună, neavând nicidecum trebuinţă de un vizitiu care să ţină frâiele. Stăpânirea pământească n-a avut-o cel-rău, dar a răpit-o. De aici e vădit că nu a fost făcut ca stăpânitor al pământului. Iar îngerii buni au fost rânduiţi de Atotţiitorul să supravegheze cele de pe pământ după căderea noastră din această stăpânire şi din pricina ei, deşi aceasta nu ni s-a luat deplin, din pricina iubirii de oameni a lui Dumnezeu. Căci hotarele îngerilor, cum zice Moise în cântarea lui, le-a aşezat Dumnezeu după ce a împărţit neamurile (Deut. 32, 8). Iar împărţirea aceasta s-a făcut după Cain şi Set, cei din Cain numindu-se oameni, iar cei coborâtori din Set chemându-se fii ai lui Dumnezeu (Fac. 6, 2). Iar mie mi se pare că de atunci s-a ales numele şi s-a prevestit neamul din care avea să ia trup Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu.

63. Ar putea spune cineva că, pe lângă multe altele, şi felul întreit al cunoştinţei noastre ne arată, mai mult decât pe îngeri, după chipul lui Dumnezeu, nu numai pentru că e întreită, ci şi pentru că cuprinde tot felul de cunoaşteri. Căci numai noi dintre toate făpturile avem pe lângă cunoştinţa mintală (înţelegătoare) şi raţională şi pe cea prin simţuri. Propriu raţiunii a fost să născocească mulţimea meşteşugurilor, a ştiinţelor şi a cunoştinţelor, să lucreze pământul, să clădească şi să scoată la iveală lucruri noi din cele ce sunt, nu din cele ce nu sunt deloc. Căci aceasta ţine numai de Dumnezeu[61]. Numai

[59] Faptul de a avea un trup poate să fie şi un ajutor spre întreruperea răului săvârşit. Căci tăvălirea în plăcerile trupeşti poate să producă şi o scârbă omului, care se simte superior prin spirit. Apoi revolta trupului poate provoca şi o voinţă a spiritului (a minţii) de a-l stăpâni.

[60] La fel sufletul poate fi contemplat în tot trupul, dar prin depăşirea a ceea ce e material în trup. E contemplat ca stăpânitor prin unele puteri, şi ca slujitor şi ascultător prin altele.

[61] Lucrarea raţiunii are, după Sf. Grigorie Palama, un caracter practic sau în orice

această lucrare a dăruit-o Dumnezeu oamenilor şi numai lor. Căci aproape nimic nu face omul cu totul din nou, dar nici nu se strică ceva din cele făcute de Dumnezeu. Însă amestecând ea un lucru cu altul din cele ce sunt în jurul nostru, scoate la iveală altă formă. De asemenea, Dumnezeu a dăruit numai oamenilor ca nevăzutul cuvânt al minţii nu numai să se facă simţit de auz prin împreunarea cu aerul, ci şi să se scrie şi să se vadă ca trup prin trup. Prin aceasta a dat asigurare durabilă despre venirea şi arătarea Cuvântului celui mai înalt prin trup[62]. Dintre acestea niciuna nu s-a dat îngerilor.

64. Dar deşi chipul lui Dumnezeu îl avem noi până azi mai mult decât îngerii, în asemănarea cu Dumnezeu am rămas, mai ales acum, cu mult mai prejos decât îngerii buni. Ca să las acum celelalte, desăvârşirea întru asemănarea cu Dumnezeu se înfăptuieşte prin luminarea dumnezeiască de la Dumnezeu, de care sunt lipsiţi îngerii cei răi, din care pricină au ajuns sub întuneric (Iuda 1, 6), dar sunt pline minţile dumnezeieşti (îngerii buni), din care pricină se şi numesc lumina cea de a doua şi iradiere din prima lumină. Aceasta socotesc că o ştie oricine dintre cei ce citesc cu sârguinţă şi cu pricepere Scripturile de Dumnezeu insuflate. Ca urmare, îngerii buni au şi cunoştinţa celor supuse simţurilor, dar nu le percep printr-o putere a simţurilor şi naturală, ci printr-o putere dumnezeiască, căreia nu i se poate ascunde nimic din cele în orice fel prezente, trecute şi viitoare[63].

65. Cei ce se împărtăşesc de această luminare şi o au într-o anumită măsură, potrivit cu această măsură au şi cunoştinţa fápturilor[64]. Că şi îngerii se împărtăşesc de ea şi că este necreată, precum şi că ea nu e fiinţa dumnezeiască, ştiu toţi cei ce citesc cu sârguinţă pe apostoli şi cuvântătorii de Dumnezeu, înţelepţiţi de Dumnezeu. Dar cei ce cugetă cele potrivnice hulesc această luminare dumnezeiască, susţinând fie că e făptură, fie că e fiinţă a lui Dumnezeu. Când zic că e făptură, nu admit că ea e lumina îngerilor[65]. Să vină

---

caz legat de lumea văzută. De aceea chiar creaţiile artistice care scot la iveală forme noi ţin, după el, de raţiune. Personajele imaginate în literatură, melodiile noi, imaginile noi în pictură, formele noi în sculptură etc. sunt produse din cele ce nu sunt, dar nu în mod absolut. Căci sunt folosite, la „crearea” lor, elementele date în lumea văzută.

[62] Sf. Grigorie vede în cuvântul minţii care ia mereu chip auzit şi văzut prin trup o bază şi o pildă permanentă pentru putinţa Cuvântului Tatălui de a Se întrupa.

[63] Umpluţi de luminarea dumnezeiască, îngerii văd şi cele sensibile. De asemenea, ei au primit de la Dumnezeu prin har şi o stăpânire peste cele pământeşti, după ce au pierdut-o în parte oamenii.

[64] Luminarea dumnezeiască nu dă numai cunoştinţa celor cereşti, ci şi a făpturilor, făcând transparentă temelia lor dumnezeiască, sensurile lor nesfârşite aflate din veci în Dumnezeu.

[65] Dacă singură lumină dumnezeiască e cunoştinţa creată a făpturilor, ea nu poate fi şi o lumină a îngerilor. Căci pe aceasta o avem noi în mod direct, mai mult decât îngerii. Atunci îngerii vieţuiesc în întuneric.

de faţă cuvântătorul de Dumnezeu din Areopag, care lămureşte pe scurt acestea trei[66]: „Mişcându-se în cerc, minţile dumnezeieşti se unesc cu luminările fără de început ale frumosului şi binelui". Că „minţi dumnezeieşti" numeşte pe îngerii cei buni e vădit tuturor. Iar vorbind la plural despre luminări, le-a deosebit de fiinţa lui Dumnezeu, căci aceea este una şi cu totul nedeosebită. În sfârşit, spunându-le „fără de început şi fără de sfârşit", ce a arătat altceva decât că sunt necreate?

66. Cuvântul lui Dumnezeu, milostivindu-Se de firea noastră dezbrăcată de această luminare şi strălucire dumnezeiască prin urâciunea căderii, şi luând-o asupra Sa pentru adânca Lui milă, a arătat-o ucenicilor fruntaşi pe Tabor iarăşi, şi mai frumos îmbrăcată. El a înfăţişat atunci ce eram odinioară şi ce vom fi în veacul viitor prin El, dacă ne vom hotărî să vieţuim aici, pe cât e cu putinţă, ca El, cum zice Ioan cel cu limba de aur[67].

67. De această luminare şi strălucire fiind părtaş şi Adam înainte de cădere, nu se afla gol, ca unul ce era îmbrăcat într-un veşmânt de adevărată slavă. Ba nu se poate spune cu cât era mai împodobit decât cei ce îşi acoperă capul cu diademe împodobite cu mult aur şi cu pietre scumpe[68]. Această luminare şi acest har dumnezeiesc le numeşte şi marele Pavel locuinţa noastră cea cerească, zicând: „De aceea suspinând, dorim să ne îmbrăcăm în locuinţa noastră cea din ceruri, că doar vom fi găsiţi îmbrăcaţi, iar nu goi" (2 Cor. 5, 2-3). Arvuna acestei luminări dumnezeieşti şi a veşmântului ei a primit-o şi Pavel însuşi de la Dumnezeu pe când mergea de la Ierusalim spre Damasc, ca să spun ca Grigorie Teologul, în clipa în care, înainte de a se curăţa de prigoniri, a grăit cu Cel prigonit. Mai bine zis, a primit candela mică a marii lumini.

68. Suprafiinţa dumnezeiască niciodată nu se numeşte la plural; dar harul şi lucrarea dumnezeiască a lui Dumnezeu, împărţindu-se neîmpărţit, e după chipul razei solare care luminează, încălzeşte, dă viaţă şi creştere, îşi trimite strălucirea sa celor luminaţi de ea şi se arată ochilor celor ce privesc. Potrivit cu asemănarea aceasta depărtată, lucrarea dumnezeiască e numită şi ea de cuvântătorii de Dumnezeu nu una singură, ci multe. Aşa zice marele Vasile: „Iar lucrările Duhului care sunt? Sunt negrăite pentru mărimea lor şi nenumărate pentru mulţimea lor. Căci cum vom înţelege cele ce sunt dincolo de veacuri? Care erau lucrările Lui dinainte de creaţia cunoscută cu gândul (inteligibilă)? Desigur, înainte de creaţia cunoscută cu gândul şi dincolo de

---

[66] Cele trei lucruri arătate de Dionisie Areopagitul constau în faptul că lumina văzută de îngeri (a) nu e creatură, (b) nu e fiinţa lui Dumnezeu, (c) e o lumină necreată, nedespărţită de fiinţa lui Dumnezeu.

[67] Trebuie să se ţină seama la cele spuse în acest cap. şi de înţelegerea afirmaţiei din cap. 54 a Sf. Grigorie Palama, că fără căderea lu Adam firea noastră nu s-ar fi umplut de toată slava dumnezeiască.

[68] Aici se implică ideea că omul ar fi ajuns la slava deplină şi dacă n-ar fi căzut.

veacuri (căci şi veacurile sunt făpturi cunoscute cu gândul), nimeni n-a spus vreodată nici n-a cugetat că a fost ceva creat”[69]. Aşadar, puterile şi lucrările Duhului dumnezeiesc sunt necreate, deosebindu-se neîmpărţit de fiinţa cea una şi cu totul neîmpărţită a Duhului.

69. Lucrarea necreată a lui Dumnezeu, împărţită neîmpărţit, e înfăţişată la plural de cuvântătorii de Dumnezeu, cum a arătat mai înainte şi marele Vasile. Deci fiindcă nici luminarea şi harul dumnezeiesc nu sunt fiinţă, ci lucrare a lui Dumnezeu, de aceea şi ea e comunicată nu numai în timp, ci şi la plural, fiind dăruită pe măsura celor ce se împărtăşesc de ea şi aducând cu ea, după vrednicia celor ce o primesc, mai mult sau mai puţin, strălucirea îndumnezeitoare.

70. Aceste lucrări Isaia le-a numit şapte, iar la evrei şapte înseamnă multe. „Se va ridica, zice, toiag din rădăcina lui Iesei şi floare va răsări din el; şi se vor odihni asupra Lui şapte duhuri: duhul înţelepciunii, al înţelegerii, al cunoştinţei, al binecredincioşiei, al sfatului, al tăriei şi al temerii” (Isaia 11, 2-3). Aceste şapte duhuri cei ce cugetă ca ereticii susţin nebuneşte că sunt create. Pe aceştia i-am combătut îndeajuns şi în *Antireticele* alcătuite pe larg împotriva lor[70]. Dar şi Grigorie Teologul, pomenind de aceste lucrări dumnezeieşti ale Duhului, zice că Isaia îi place să numească lucrările Duhului duhuri[71]. De altfel, însuşi cel mai cu glas dintre proroci a arătat limpede nu numai deosebirea acestor lucrări dumnezeieşti de fiinţa dumnezeiască, folosindu-se de număr, ci a înfăţişat şi însuşirea lor de necreate, spunând că se odihnesc. Căci a se odihni e propriu unei demnităţi mai înalte. Deci cum ar fi făpturi cele ce se odihnesc peste trupul Domnului luat de la noi?

71. Domnul nostru Iisus Hristos, după Luca, scotea dracii cu degetul lui Dumnezeu (Luca 11, 20), iar după Matei, cu Duhul lui Dumnezeu (Matei 12, 28). Iar Vasile cel Mare spune că degetul lui Dumnezeu e una dintre lucrările Duhului. Dacă deci una dintre ele este Duhul Sfânt, fără îndoială că şi celelalte, cum ne-a învăţat pe noi tot acelaşi. Dar pentru aceasta nu sunt mulţi Dumnezei sau multe Duhuri. Căci acestea sunt ieşiri, arătări şi lucrări fireşti ale unuia şi aceluiaşi Duh. Prin fiecare, Unul este Cel ce lucrează. Deci cei rătăciţi numindu-le pe acestea făpturi, coboară Duhul dumnezeiesc în chip înşeptit la treapta de făptură. Ruşineze-se pentru aceasta de şapte ori! Căci un alt proroc, grăind despre acestea, zice că sunt şapte ochi ai Domnului, care

---

[69] Adică dinainte de crearea îngerilor, care sunt „minţi pure”, fiinţe necunoscute cu simţurile, ci numai cu mintea sau cu înţelegerea. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt,* 19, P.G. 32, 156 D-157 A; în PSB, vol. 12, p. 63. Veacurile sunt „creaturi inteligibile”, căci ele nu pot fi prinse cu simţurile.

[70] De aici se vede că aceste capete au fost scrise de Sf. Grigorie Palama după *Antireticele* împotriva lui Achindin, deci începând de prin 1345.

[71] Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 4. La Cincizecime,* 3, P.G. 36, 432 C.

privesc peste tot pământul (Zah. 4, 10). Iar cel ce scrie în Apocalipsă zice: „Har vouă şi pace de la Dumnezeu şi de la cele şapte duhuri care sunt înaintea tronului lui Dumnezeu şi de la Hristos" (Apoc. 1, 4-5). El înfăţişează aici lămurit credincioşilor că acestea sunt Duhul Sfânt.

72. Dumnezeu şi Tatăl, vestind de mai înainte prin Miheea prorocul naşterea după trup a Celui Unuia-Născut şi vrând să arate şi lipsa de început a dumnezeirii Lui, zice că şi ieşirile Lui sunt de la începutul zilelor veacului (Miheea 5, 1). Ieşirile acestea le-au tălmăcit dumnezeieştii Părinţi ca lucrări ale lui Dumnezeu. Căci acestea sunt lucrări şi puteri ale Tatălui, ale Fiului şi ale Sfântului Duh, pe care cei ce se silesc să cugete şi să susţină părerile celor rătăciţi în credinţă le înfăţişează ca create. Dar să ia în sfârşit aminte şi să ne spună cine este „Cel ce e de la început"? Cine e Cel către care zice David: „Din veac şi până în veac Tu eşti" (Ps. 89, 2)? Şi să înţeleagă cu înţelepciune, dacă voiesc, că Dumnezeu, spunând prin prorocul că aceste ieşiri sunt de la început, nicidecum n-a spus că au fost făcute sau create. Vasile, Cuvântătorul de Dumnezeu, de asemenea nu a zis că au fost făcute, ci că erau lucrările Duhului dinainte de zidirea lumii inteligibile şi de dincolo de veacuri[72]. Căci numai Dumnezeu este lucrător şi atotputernic din veac, ca unul ce are puteri şi lucrări dinainte de veci.

73. Dar întâistătătorii părerii potrivnice, împotrivindu-se în chip vădit sfinţilor, zic că un singur lucru este necreat: firea dumnezeiască, iar tot ce se deosebeşte de ea în orice fel e creat. Ei fac prin aceasta făptură şi pe Tatăl, şi pe Fiul, şi pe Sfântul Duh. Căci una este şi lucrarea celor trei. Iar Acela a cărui lucrare este creată nu poate fi necreat. De aceea nu lucrarea lui Dumnezeu, ci ceea ce e făcut de ea şi rezultatul ei este făptură. De aceea dumnezeiescul Damaschin a învăţat că lucrarea ce se deosebeşte de firea dumnezeiască este mişcarea fiinţială adică naturală. Odată ce este propriu lucrării dumnezeieşti să facă ceva, zice dumnezeiescul Chiril, ea nu poate fi făptură, decât dacă va fi făcută de altă lucrare, şi aceea iarăşi de alta şi aşa la nesfârşit; şi lucrarea necreată se va căuta la nesfârşit.

74. Fiinţa şi lucrarea dumnezeiască fiind pretutindeni de faţă în chip nedespărţit, lucrarea lui Dumnezeu începe şi în noi cei creaţi, fiindcă ea se şi împarte în chip neîmpărţit, cum zic cuvântătorii de Dumnezeu, firea dumnezeiască rămânând, după ei, cu totul neîmpărţită[73]. De aceea şi Părintele Gură de Aur, după ce zice şi de picătura harului că a umplut toate de cunoştinţă, că prin ea s-au făcut minunile şi s-au dezlegat păcatele, şi că

[72] Sf. Vasile, *Despre Sfântul Duh* 19, P.G. 32 col. cit.; în PSB, vol. 12, *loc. cit*.

[73] Lucrarea dumnezeiască se împarte neîmpărţit, cum se împarte glasul celui ce grăieşte în cei ce ascultă, pentru că acela rămâne neîmpărţit, fiind prezent în fiecare dintre cei ce ascultă prin glasul său sau prin puterea lui. Nu el se împarte, ci aceia, fiind mulţi, îl primesc în calitatea lor de mulţi.

această picătură a harului este necreată, se grăbeşte să arate că e lucrare, iar nu fiinţă. Pe urmă arată şi deosebirea lucrării dumnezeieşti de fiinţa dumnezeiască şi de ipostasul Duhului, scriind: „Zic că e o parte a lucrării, căci Mângâietorul nu Se împarte. Deci harul dumnezeiesc şi lucrarea încape în fiecare din noi, căci se împarte în chip neîmpărţit. Dar fiinţa lui Dumnezeu, fiind în sine cu totul neîmpărţită, cum ar încăpea în ceva din cele create?”[74]

75. Trei lucruri sunt în Dumnezeu: fiinţa, lucrarea şi ipostasurile dumnezeieşti ale Treimii. Cei ce se învrednicesc să se unească cu Dumnezeu, făcându-se un duh cu El (că aşa zice marele Pavel: „Cel ce se lipeşte de Domnul este un duh cu El” – 1 Cor. 6, 17), precum s-a arătat mai sus, nu se unesc după fiinţă. Căci toţi cuvântătorii de Dumnezeu mărturisesc că Dumnezeu nu Se poate împărtăşi după fiinţă; iar unirea după ipostas e proprie numai Cuvântului, Dumnezeu-Omul. Rămâne deci că cei ce se învrednicesc să se unească cu Dumnezeu se unesc după lucrare. Deci Duhul, prin Care cel ce se lipeşte de Dumnezeu este una cu Dumnezeu, este şi se numeşte lucrarea necreată a Duhului, dar nu fiinţă a lui Dumnezeu, chiar dacă nu le place celor potrivnici. Căci şi prin proroc a prezis Dumnezeu nu că „voi vărsa Duhul Meu”, ci „din Duhul Meu” peste cei credincioşi (Ioil 3, 1)[75].

76. Cu bunăvoirea lui Dumnezeu, zice, se mişcau şi Moise, şi David, şi toţi cei în care s-a sălăşluit lucrarea dumnezeiască, prin lepădarea însuşirilor trupeşti, şi care s-au făcut chipuri vii ale lui Hristos şi mai degrabă una cu El după har, decât numai asemenea. Căci una este curăţia cea din Hristos şi din sfinţi, iar slava Domnului peste noi a strălucit (Ps. 89, 19), spune cântăreţul cel preadumnezeiesc. Fiindcă sufletele purtătoare de Duh, cum zice Vasile cel Mare, fiind luminate de Duhul, se fac ele înseşi duhovniceşti şi răspândesc harul la alţii. De aici cunoştinţa de mai înainte a celor viitoare, înţelegerea tainelor, pătrunderea celor ascunse, împărţirile darurilor, vieţuirea cerească, cântarea cu îngerii, veselia fără de sfârşit, sălăşluirea lui Dumnezeu, asemănarea cu Dumnezeu şi, cel mai înalt dintre lucrurile dorite, prefacerea în

---

[74] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan,* 14, P.G. 59, 91-92. Mângâietorul ca Persoană e în cea mai mică picătură a harului. Iar aceasta e o picătură mică, deoarece atât poate primi cel în care vine. Sf. Ioan Gură de Aur, vorbind de Duhul ca Persoană şi de fiinţa Lui, spune că Duhul ca Persoană încape în fiecare prin picătura Lui de har, dar cu fiinţa Lui rămâne neîncăput.

[75] Dacă Duhul S-ar uni cu noi după fiinţă, am avea o fiinţă comună cu El. Dacă S-ar uni după ipostas, persoana noastră ar fi una cu Persoana Lui. Sau Persoana Lui ar deveni persoana noastră, cum în Hristos Persoana Cuvântului a devenit Persoana naturii omeneşti. Deci Duhul Se uneşte cu noi prin lucrare. Dar nu e mai puţin unit El Însuşi personal cu persoana noastră prin lucrarea Lui. Noi ne însuşim lucrarea Lui, şi El lucrarea noastră. Ne întâlnim în lucrarea divino-umană (teandrică) comună, dar neconfundată.

dumnezeu[76].

77. Îngerii întrec pe oameni prin harul şi strălucirea aceasta şi prin unirea cu Dumnezeu. De aceea puterile înţelegătoare şi duhurile slujitoare sunt luminile cele de al doilea, slujitori ai luminii de sus şi, ca lumini de-al doilea, răsfrângeri ale primei lumini. Îngerul este cea dintâi fire luminoasă după cea dintâi, răsfrângând-o pe aceea. Este lumina a doua, o iradiere sau o împărtăşire a celei dintâi lumini[77]. Şi mişcându-se în cerc, minţile îndumnezeite se unesc cu razele fără de început şi fără de sfârşit ale frumosului şi binelui[78]. Căci Însuşi Dumnezeu este lumină celor veşnici, şi nu altceva[79]. Şi ceea ce este soarele pentru cele sensibile, aceea este Dumnezeu pentru cele inteligibile[80]. El este lumina cea dintâi şi cea mai culminantă, care luminează întreaga fire raţională. Dar dacă, spune Părintele Gură de Aur, auzi pe proroc zicând: „Am văzut pe Domnul şezând pe tron" (Isaia 6, 1), să nu socoteşti că a văzut fiinţa Lui, ci pogorârea, şi pe aceasta în chip mai umbrit decât puterile de sus.

78. Toată firea este cât se poate de departe şi cu totul străină de firea

---

[76] Duhul Sfânt devenind subiect în subiectul nostru şi lucrările Lui, lucrările noastre, cunoaştem tainele cele ascunse şi viitoare şi devenim dumnezei după har.

[77] „Cea dintâi fire luminoasă după cea dintâi". Aceasta înseamnă că Dumnezeu este firea luminoasă prin excelenţă. „Dumnezeu este lumină şi niciun întuneric nu este întru El" (1 Ioan 1, 5). El se cunoaşte deplin în bogăţia Lui nesfârşită şi cunoaşte toate câte le-a făcut şi se fac. Îngerii sunt a doua fire luminoasă. Omul este şi el fire luminoasă, dar numai prin sălăşluirea lui Dumnezeu în el poate deveni deplin luminos. El este conştiinţa de sine şi de toate, dar numai în parte. Îngerul răsfrânge pe Dumnezeu în lumina lui. Omul răsfrânge şi el pe Dumnezeu. Îngerul e „iradiere", „curgere" din Dumnezeu, şi omul la fel, într-un grad mai mic. Şi numai în lumina ce o primeşte din Dumnezeu ajunge la împlinirea lui, după ce prin creare s-a împărtăşit de lumina lui firească de la Dumnezeu. Aceasta nu e totuşi neoplatonism, ci relaţie interpersonală. Îngerul e creat ca subiect pur mintal, pur înţelegător, iar omul e şi el subiect înţelegător, dar are şi o latură de natură sensibilă în el. Dar şi îngerul, şi omul sunt creaţi ca subiecte pentru a se împărtăşi în relaţie cu Subiectul dumnezeiesc de toată lumina şi viaţa Lui. Iradierea e modul de intrare al lui Dumnezeu în relaţie interpersonală cu făptura Lui.

[78] „Minţile îndumnezeite" sau îngerii se mişcă în cerc în jurul luminii prime pentru a se împărtăşi de Ea tot mai mult. Căci prin mişcarea în cerc se apropie tot mai mult de Dumnezeu din toate părţile, în toate privinţele.

[79] Din Dumnezeu nu iradiază decât lumină, decât conştiinţa de ei înşişi, subiectelor destinate să dureze în veci şi să sporească fără sfârşit în lumină, în cunoaşterea de ele înseşi, de Dumnezeu şi de toate celelalte subiecte şi obiecte.

[80] Dar dacă soarele face parte dintre cele sensibile, Dumnezeu e dincolo nu numai de cele sensibile, ci e mai presus şi de cele inteligibile. El e transcendent şi acelora. El nu poate fi cunoscut nici prin lucrarea minţii sau prin înţelegerea naturală, ci numai prin lucrarea sau prin lumina Lui devenită proprie îngerilor şi oamenilor.

dumnezeiască. Căci Dumnezeu este fire, celelalte nu sunt fire, precum dacă fiecare dintre celelalte este fire, El nu este fire. La fel nu este existenţă, dacă celelalte sunt existente; iar dacă Acela este existent, celelalte nu sunt existente[81]. Cugetă aşa şi despre înţelepciune, despre bunătate, despre toate celelalte din jurul lui Dumnezeu şi despre Dumnezeu, şi vei teologhisi bine şi în acord cu sfinţii. Dar Dumnezeu este şi se zice firea tuturor celor existente, întrucât toate se împărtăşesc de El şi subzistă prin împărtăşirea de El; *aceasta nu înseamnă însă că prin împărtăşirea de firea lui – Doamne fereşte! –, ci prin împărtăşirea de lucrarea Lui.* În acest înţeles este El şi existenţa celor ce sunt şi forma în forme, ca obârşia formelor[82], şi înţelepciunea celor înţelepţi[83] şi, simplu, toate ale tuturor. Totodată El nu este fire, ca fiind mai presus de toată firea, şi nu este, ca fiind mai presus de toate cele ce sunt; şi nu este şi nici nu are formă, ca unul ce e mai presus de formă. Cum vom ajunge deci noi aproape de Dumnezeu? Oare apropiindu-ne de firea Lui? Dar niciuna dintre toate cele create nu are şi nu va avea nicio împărtăşire sau apropiere cu firea supremă. Deci, dacă a ajuns cineva aproape de Dumnezeu, desigur s-a apropiat de lucrarea Lui. Cum? Ca unul ce se împărtăşeşte de ea în chip firesc? Dar acest lucru e propriu tuturor făpturilor. Prin urmare, nu prin puterile fireşti, ci prin cele primite pe urmă, cu voia liberă, ajunge cineva aproape sau departe de Dumnezeu. Iar voie liberă au numai fiinţele raţionale. Aşadar, numai acestea

---

[81] Dumnezeu e atât de deosebit de toate, că dacă acelea sunt numite fire, El nu trebuie numit fire. El depăşeşte firea sau e singur adevărata fire. La fel e cu existenţa. El nu poate fi numit existenţă dacă acelea sunt socotite existenţă sau, invers, dacă El este socotit existent, acelea nu trebuie socotite existente. El depăşeşte existenţa sau e singur adevărata existenţă. Cât de precară este existenţa noastră şi a tuturor celor legate de noi, chiar în experienţa noastră! Adeseori ni se pare că ea este un vis. Ne întrebăm adeseori dacă există real. Dar în mod sigur Dumnezeu este ultimul temei al existenţei lor, chiar dacă e inaccesibil experienţei noastre.

[82] „Forma în forme, ca obârşie a formelor” (είδος εν είδεσιν ως ειδεάρχης). În El sunt date virtual toate formele, în ultima lor frumuseţe spre care tind toate formele noastre. Sunt date ca în principiul sau ca în obârşia virtuală şi ca în ţinta finală a tuturor formelor. În El sunt prefigurate toate formele. De aceea în El e prefigurată toată frumuseţea. Toate formele, toate frumuseţile sunt desfăşurări ale formelor şi frumuseţilor cuprinse virtual în El, având să se concentreze în El, după efortul lor, ajutat de El, într-o supremă armonie. Frumuseţea care concentrează în ea toate frumuseţile, „forma” care concentrează în ea toate formele, e frumuseţea şi forma cea mai bogată, mai adâncă şi mai grăitoare, mai cuprinzătoare decât toate formele şi frumuseţile desfăşurate alăturat. În El e frumuseţea de maximă discreţie şi graţie, dincolo de orice exhibiţionism şi teatralism, care nu e lipsit de afectare (românescul „frumos” vine de la latinescul *formosus,* cu formă frumoasă).

[83] Dacă înţelepciunea Lui e izvor în cei înţelepţi, orice abatere de la înţelepciunea armonioasă este ieşire din Dumnezeu ca centru, ca mijloc, o alunecare măcar cu o parte a fiinţei, din El.

dintre toate celelalte ajung aproape sau departe de Dumnezeu, apropiindu-se sau depărtându-se prin virtute sau răutate. Numai acestea deci sunt şi în stare de nefericire sau de fericire[84]. Dar noi să credem că vom dobândi fericirea.

79. Comparând o făptură cu alta, zicem că una e apropiată de Dumnezeu după fire, iar alta străină. Apropiate de Dumnezeu se numesc fiinţele inteligibile, care sunt cunoscute numai cu mintea. Iar străine cu totul sunt cele ce cad sub simţuri. Iar dintre acestea, mai departe încă sunt cele cu totul neînsufleţite şi nemişcate. Aşadar, fiind asemănate între ele, făpturile se socotesc sau apropiate de Dumnezeu după fire, sau străine[85]. Dar ele, prin ele, după fire, sunt toate străine de Dumnezeu. Mai mult chiar, nici nu se poate spune cât e de departe de Dumnezeu firea inteligibilă şi cât sunt de departe lucrările simţurilor şi cele de sub simţuri, de cele inteligibile[86]. Deci fiind atât de departe prin fire de Dumnezeu, vai nouă de nu ne vom face aproape de El prin fapte şi prin purtări bune, izvorâte dintr-o hotărâre bună[87].

80. Glasul comun şi îndumnezeit al dumnezeieştilor cuvântători de Dumnezeu, purtătorul de Dumnezeu Damaschin zice în al doilea dintre capetele lui teologice: „Cel ce vrea să grăiască sau să audă ceva despre Dumnezeu trebuie să ştie limpede că nu toate sunt de negrăit, nici toate de grăit, fie ale teologiei, fie ale iconomiei; nici toate cunoscute, nici toate necunoscute. Ştim că sunt mai presus de cuvânt şi cele care dorim să le grăim dintre cele dumnezeieşti, dat fiind că sunt ale unui Cuvânt care le întrece pe

---

[84] Prin voia liberă ne apropiem sau ne depărtăm de Dumnezeu, întrucât şi El este cu voie liberă sau Persoană. Apropierea între persoane se face printr-o deschidere liberă bilaterală. Avem aici o altă dimensiune a existenţei. Şi de ea depinde fericirea sau nefericirea persoanelor create, limitate prin ele, dar aspirând spre infinitate.

[85] Există diferite dimensiuni ale existenţei. Cea mai înaltă este dimensiunea firii dumnezeieşti. Cele ce primesc lumina ei, sporind în conştiinţă, ajung apropiate de ea.

[86] Numai comparate între ele unele firi se socotesc mai apropiate de Dumnezeu, şi altele mai depărtate. Privite în ele înseşi, toate sunt străine de Dumnezeu. Mai mult chiar, nu se poate spune cât de departe sunt firile inteligibile de Dumnezeu şi cât sunt de departe lucrările simţurilor şi cele sensibile de cele inteligibile. E o distanţă infinită între existenţa celor inteligibile, dar create, şi Dumnezeu, şi poate tot una infinită între cele sensibile şi simţirea lor, şi între cele inteligibile. Distanţa între ele rămâne pentru noi un mister impenetrabil. Nu se poate spune nimic despre ea. Ce putem spune, de exemplu, despre distanţa dintre noi şi animale? Şi totuşi, din alt punct de vedere, cele inteligibile sunt aproape de cele sensibile prin conştiinţă, iar cele sensibile, fără să-şi dea seama, sunt aproape de cele înţelegătoare, prin necesitatea ce o reprezintă pentru acelea ca să se îmbogăţească în cunoaştere. La fel, Dumnezeu e aproape de toate cele create ca Creator şi Susţinător al lor, şi cele create – şi îndeosebi cele conştiente – de Dumnezeu, prin trebuinţa ce o au sau o simt de El.

[87] Faptele bune produc dimensiunea cea mai apropiată a noastră de Dumnezeu; prin voinţa noastră ne pun în acord cu voia Lui.

toate. Căci nu sunt în afară de cuvânt prin vreo scădere a lor, ci în afară de cuvântul nostru, pe care-l aveam în lăuntrul nostru şi pe care-l rostim la auzul altora. Căci nici cel rostit n-ar putea să tălmăcească acelea, nici cel dinăuntru n-ar putea să ajungă la ele, oricât se sileşte. Deci nu trebuie să ne îngăduim a vorbi despre Dumnezeu de la noi, ci să ne întoarcem către cei ce grăiesc în Duh cele ale Duhului; şi când ne cer cuvânt cei potrivnici"[88].

81. Se spune că pe uşile şcolii lui Platon era scris ca nimeni să nu intre dacă nu ştie geometria. Dar nu ştie deloc geometrie cel ce nu poate cugeta şi grăi despre cele nedespărţite ca despărţite. Căci a exista o margine fără ceea ce e mărginit e cu neputinţă. Iar geometria grăieşte aproape numai despre margini, care se determină şi se înfăţişează fără cele mărginite de ele, uneori ca fiind de sine. Mintea desparte cele nedespărţite. Iar cel ce n-a învăţat încă să despartă cu mintea trupul de cele din jurul lui, cum va vrea să audă despre o fire în sine, care nu numai că e nedespărţită de cele fireşti ale ei, aflându-se în ele, dar nici nu poate să fie fără de ele? Cum va vrea să audă despre întreguri ca întreguri, care se află în părţi, că numai prin minte şi cuvânt se deosebesc de acelea şi se cugetă înainte de cele multe, neputând fi, pentru raţiunea cea adevărată, fără de cele multe? Cum va vrea să audă despre cele inteligibile şi despre cele înţelegătoare?[89] Cum va vrea să audă pe cei ce zic că fiecare dintre noi are minte şi înţelegere, şi că fiecare dintre cugetările noastre este minte? Nu va râde şi nu va striga învinovăţindu-ne că zicem că fiecare om are două şi mai multe minţi? Iar cel ce nu poate auzi sau grăi despre unele ca acestea că sunt nedespărţite, şi deosebite, cum va putea grăi sau auzi aşa ceva despre Dumnezeu? Căci la Dumnezeu sunt şi se zic multe uniri şi deosebiri, după cuvântătorii de Dumnezeu. Dar unirile predomină şi stau înaintea deosebirilor, nedesfiinţându-le pe acestea şi nefiind împiedicate de acestea întru nimic. Deci potrivnicii nu primesc şi nu pot cunoaşte deosebirea în nedespărţire la Dumnezeu. Auzindu-ne pe noi grăind într-un glas cu sfinţii despre o unire în deosebire şi că ceva a lui Dumnezeu este de necuprins, iar altceva poate încăpea, dar Dumnezeu este unul, acelaşi fiind necuprins după fiinţă, dar încăput de către făpturi după lucrările Sale dumnezeieşti, adică după voia Lui dinainte de veci cu privire la noi, după pronia Lui dinainte de veci pentru noi, după înţelepciunea Lui dinainte de veci cu privire la noi şi, ca să zic ca

---

[88] „Ţin de cuvânt în sens de depăşire" (καθ' υπερέχουσα λόγον). Negrăitul nu aparţine unei sfere unde lipseşte cuvântul, pentru că nu este mai prejos de cuvânt. Ci aparţine unei sfere căreia i se potriveşte un cuvânt mai presus de cuvintele noastre. Ele nu sunt neraţionale, ci de o raţionalitate care o include pe a noastră şi o depăşeşte. Într-un fel putem combina şi noi, când vrem să exprimăm aceste realităţi, cuvintele în aşa fel, încât să realizăm o exprimare mai presus de exprimare.

[89] Cele ce înţeleg nu pot fi despărţite decât cu mintea de cele pe care le înţeleg sau le cugetă. Toate sunt distincte şi nedespărţite.

dumnezeiescul Maxim, după puterea, înţelepciunea şi bunătatea Lui nemărginită; auzindu-le de la noi acestea cei potrivnici, ca pe unele ce suntem siliţi să le spunem, ei şi cei ca dânşii ne învinovăţesc că vorbim de mulţi dumnezei şi de multe lucruri necreate şi că facem pe Dumnezeu compus. Ei nu ştiu că Dumnezeu Se împarte în chip neîmpărţit şi e unit în deosebire; iar aceasta nu aduce în El nici înmulţire, nici compunere.

82. Marele Pavel, gura lui Hristos, vasul alegerii (Fapte 9, 15), purtătorul prealuminat al numelui dumnezeiesc, zice că „cele nevăzute ale lui Dumnezeu de la întemeierea lumii, din făpturi fiind înţelese, se văd, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire” (Rom. 1, 20). Oare fiinţa lui Dumnezeu e cea care se vede, fiind înţeleasă din făpturi? Nicidecum. Numai nebunia celor rătăciţi – şi înainte de ei sminteala lui Eunomie, căci şi acela zicea ca aceştia, înainte de aceştia – scrie că din făpturi nu se înţelege nimic altceva decât fiinţa lui Dumnezeu. Dar dumnezeiescul Apostol e departe de a susţine unele ca acestea. Căci învăţând mai înainte că ceea ce e cunoscut din Dumnezeu e arătat (Rom. 1, 19) şi arătând că este şi altceva mai presus de ceea ce e cunoscut din Dumnezeu, pe Care L-a descoperit tuturor celor ce au minte, a adăugat pe urmă: „Căci cele nevăzute ale lui Dumnezeu de la întemeierea lumii, din făpturi fiind înţelese, se văd”. Iar ce este cunoscut din Dumnezeu poţi să afli de la purtătorii de Dumnezeu Părinţi, care înfăţişează lucrurile astfel: ceva al lui Dumnezeu este necunoscut – aceasta este fiinţa Lui; iar altceva este cunoscut – acestea sunt, adică, toate cele din jurul fiinţei, sau bunătatea, înţelepciunea, puterea, dumnezeirea sau mărirea. Pe acestea Pavel le numeşte şi nevăzute, fiind înţelese din făpturi. Iar dacă acestea, care se înţeleg din făpturi, sunt în jurul fiinţei lui Dumnezeu, cum ar fi şi ele făpturi?[90] Prin urmare, lucrarea lui Dumnezeu înţeleasă din făpturi, pe de o parte, e necreată, iar pe de alta, nu e fiinţă, fiindcă nu e înfăţişată numai la singular, ci şi la plural.

83. Făpturile sunt arătătoare ale înţelepciunii, ale măiestriei şi ale puterii, dar nu ale fiinţei, zice Vasile cel Mare, împotrivindu-se lui Eunomie, care spunea că din făpturi se arată fiinţa lui Dumnezeu[91]. Prin urmare, lucrarea lui Dumnezeu, care poate fi înţeleasă din făpturi, este, pe de o parte, necreată, iar pe de alta, nu este fiinţă. Iar cei ce zic că lucrarea dumnezeiască nu se deosebeşte întru nimic de fiinţa dumnezeiască sunt vădit eunomieni.

84. Bine zice, deci, în *Antiretice* fratele aceluia[92], care cugetă cele frăţeşti, că înţelegând frumuseţea şi măreţia minunilor din creaţie şi dobândind alte şi alte înţelesuri cu privire la Dumnezeu, tălmăcim pe fiecare dintre aceste înţelesuri care se nasc în noi cu nume deosebit. Căci din măreţia şi frumuseţea

---

[90] Acest capitol e luat de Palama din lucrarea sa *Despre unirea şi deosebirea dumnezeiască* (ed. Hristou, vol. II, pp. 7575), scrisă contra lui Varlaam şi Achindin.

[91] Sf. Vasile, *Contra lui Eunomie 2,* P.G. 29, 748 AB.

[92] Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomie. Antireticul III* (ed. Jäger 2, 292).

făpturilor se contemplă prin asemănare Făcătorul, şi de la ele numim Făcător pe Ziditorul lor (căci e cu putinţă Celui care are puterea să dea înfăptuire voinţei) şi Judecător drept şi nepărtinitor. Dar şi cuvântul „Dumnezeu” am învăţat să-l ţinem de la lucrarea văzătoare a Lui. Deci nici prin acest cuvânt, învăţând despre o anumită lucrare parţială a firii dumnezeieşti, nu cugetăm fiinţa dumnezeiască[93].

85. Dionisie Areopagitul, cel mai înalt dintre cuvântătorii de Dumnezeu după dumnezeieştii apostoli, după ce a lămurit deosebirea privitoare la ipostasurile lui Dumnezeu, zice: „Ieşirea binefăcătoare este o distingere dumnezeiască, unitatea dumnezeiască înmulţindu-se pe Sine însăşi în chip mai presus de unitate, prin bunătate”[94]. Iar după puţin: „Ieşirile binefăcătoare ale izvorului dumnezeiesc zicem că sunt distingere dumnezeiască. Căci dăruind tuturor celor ce sunt şi revărsând împărtăşirile tuturor bunătăţilor, se distinge rămânând unită şi se înmulţeşte unitar fără să iasă din Unul”[95]. Iar după puţin: „Aceste distingeri comune şi unite ale întregii Dumnezeiri, sau ieşirile binefăcătoare, vom încerca să le şi preamărim după putinţă”. El arată limpede că este şi o altă deosebire la Dumnezeu, nu numai cea privitoare la ipostasuri. Pe această altă deosebire decât cea ipostatică o numeşte şi deosebirea Dumnezeirii. Căci deosebirea privitoare la ipostasuri nu este deosebirea Dumnezeirii. El zice că Dumnezeu se înmulţeşte şi prin ieşirile şi lucrările dumnezeieşti. Şi pe aceasta o numeşte acum ieşiri, iar altă dată zice: „Dumnezeirea nu Se înmulţeşte, Doamne fereşte!”; şi: „Dumnezeu ca Dumnezeu nu Se deosebeşte. Căci Dumnezeu este Treime, dar nu triplat”. El arată şi caracterul necreat al acestor ieşiri şi lucrări. Căci le numeşte dumnezeieşti şi zice că sunt deosebiri ale întregii Dumnezeiri. De asemenea, spune că însuşi izvorul dumnezeiesc se înmulţeşte prin aceste ieşiri şi lucrări, neprimind ceva din afară. Ba făgăduieşte să şi preamărească aceste însuşiri, adăugând: „după putinţă”. Prin aceasta cel mai înalt dintre slăvitorii lui Dumnezeu ni le înfăţişează pe acestea ca mai presus de orice preamărire.

86. Acelaşi cuvântător de Dumnezeu, spunând mai sus că ieşirea binefăcătoare este o distingere dumnezeiască, adaugă: „Căci cele din urmă împărtăşiri sunt unite în distingerea dumnezeiască”. Împărtăşiri a numit aici la un loc toate ieşirile şi lucrările lui Dumnezeu. Dar a adăugat că acestea nu se lasă încadrate în lume, ca să nu socotească cineva că acestea sunt rezultatele lucrării, ca, de pildă, fiinţa fiecărei existenţe, sau viaţa sensibilă în cele vii, sau raţiunea şi mintea aflătoare în cele raţionale şi înţelegătoare. Căci cum ar fi acestea în Dumnezeu şi neîncadrate în creaţie, odată ce sunt create? Sau cum

---

[93] Θεός e de la θεάομαι – privesc. Dumnezeu e deci şi El numele unei lucrări a lui Dumnezeu. Pentru fiinţa dumnezeiască nu avem niciun nume.
[94] *Despre numirile dumnezeieşti,* 2, P.G. 3, 641 D-644 D.
[95] *Ibidem*.

ar fi ieşirile şi împărtăşirile neîncadrate în lume ale lui Dumnezeu făpturi, odată ce împărtăşirea neîncadrată se află în chip firesc în Cel ce împărtăşeşte, cum ne arată lumina?[96]

87.Ceva mai departe, acest mare (Dionisie) preamăreşte ieşirile şi lucrările de felul acesta ale lui Dumnezeu cu alte nume potrivite lui Dumnezeu, şi le numeşte împărtăşiri şi împărtăşiri de Sine. Ba le arată în multe părţi ale scrierilor sale ca fiind mai presus de cele ce sunt (de făpturi) şi fiind modele (paradigme) prime ale celor ce sunt, ca existând de mai înainte în Dumnezeu, într-o unitate mai presus de fiinţă. Deci cum ar fi acestea făpturi? În cele următoare, adaugă să ne înveţe şi ce sunt aceste paradigme: „Paradigme zicem că sunt raţiunile de fiinţă făcătoare ale lucrurilor, care preexistă în Dumnezeu în chip unitar şi pe care teologia le numeşte predefiniri şi voiri dumnezeieşti şi bune, definitorii şi făcătoare ale lucrurilor. După ele a predefinit şi a adus la existenţă Cel mai presus de fiinţă toate lucrurile”[97]. Cum vor fi deci create predefiniţiile şi voirile dumnezeieşti făcătoare ale lucrurilor? Cum nu se vădesc ca pogorând providenţa lui Dumnezeu la treapta de făptură, când se socotesc aceste ieşiri şi lucrări, create? Căci voirile dumnezeieşti şi aceste împărtăşiri şi daruri dumnezeieşti ale bunătăţii pricinuitoare a tuturor nu sunt decât lucrarea de fiinţă făcătoare, de viaţă făcătoare, de înţelepciune făcătoare şi, simplu, lucrarea făcătoare şi susţinătoare a celor create.

88.Împărtăşirea existenţei de sine nu se mai împărtăşeşte, la rândul ei, de nimic, cum zice şi marele Dionisie. Iar celelalte împărtăşiri, întrucât sunt împărtăşiri prin care se produc făpturile şi-şi iau începuturile făpturile, nu se mai împărtăşesc nici ele câtuşi de puţin de nimic; căci nici pronia nu se împărtăşeşte de pronie, nici viaţa de viaţă. Dar întrucât au existenţa, se zice că

---

[96] Capitolul acesta este luat de Palama din lucrarea sa *Despre unire şi deosebire,* 11 (ed. P. Hristou, vol. II, p. 77). Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti,* P.G. III, 641 D-644 A.

[97] „Predefinirile” (προορισμοί) existenţelor în Dumnezeu e un termen al lui Dionisie Areopagitul. El nu înseamnă predestinarea modurilor în care se vor mişca existenţele, ci numai preconturările sau prehotărnicirile prin care se disting unele de altele, sau formele virtuale ale lor existente în Dumnezeu. Chiar evoluţia lor e prefigurată în Dumnezeu, dar nu predeterminată. Căci fiinţele raţionale se pot mişca liber în cadrul raţiunilor sau predefiniţiilor lor. Căci modificările în bine sau în rău pe care şi le produc ele înseşi nu schimbă înseşi raţiunile lor, ci numai modurile lor, cum zice Maxim Mărturisitorul. Diavolul rămâne după raţiunea sa înger, numai după mod a devenit, în chip liber, demon. Aceste „pre-definiri”, ca şi „pre-formele” din cap. 78, nu au sensul unor definiţii de-a gata, existente de mai înainte în Dumnezeu, ci sensul unor definiţii sau conturări ale făpturilor date virtual în gândirea şi puterea creatoare a lui Dumnezeu. Se poate spune că în fiecare lucrare prin care Dumnezeu lucrează în cineva sau în ceva potrivit Lui, e o formă dinamică ce ajută pe acela să se definească. Citatul din Dionisie Areopagitul e din *Despre numirile dumnezeieşti,* 5, 8, P.G. 3, 824 C.

se împărtăşesc de însăşi existenţa, dat fiind că fără ea nu sunt, nici nu se lasă împărtăşite, precum nici preştiinţa fără ştiinţă. De aceea, ca împărtăşiri de sine, nu sunt nicidecum create. Şi tot de aceea, după dumnezeiescul Maxim, niciodată n-au început să existe; şi sunt contemplate ca aflându-se fiinţial în jurul lui Dumnezeu; şi nu a fost cândva când nu erau[98]. Dar potrivnicii, socotind fără evlavie viaţa de sine, bunătatea de sine şi cele asemenea, create, fiindcă se împărtăşesc de numele comun al celor ce există, nu văd că, deşi se numesc existenţe, sunt mai presus de existenţe, cum zice marele Dionisie. Aceştia, punând împărtăşirile de sine în rând cu făpturile, lesne ar putea socoti şi pe Duhul Sfânt, creat, odată ce marele Vasile zice că şi El Se împărtăşeşte de numirile vrednice de Dumnezeu.

89. Iar dacă ar zice cineva că numai existenţa de sine este împărtăşire, întrucât numai ea nu primeşte prin împărtăşire, ci se lasă împărtăşită, căci celelalte primesc prin împărtăşire de la ea, să ştie că nu cugetă înţelept despre celelalte împărtăşiri. Fiindcă cele vieţuitoare sau cele sfinte sau cele bune nu se zice că vieţuiesc, se sfinţesc şi se îmbunătăţesc pentru simplul fapt că sunt şi că se împărtăşesc de existenţa de sine, ci prin faptul că se împărtăşesc de viaţa de sine, de sfinţenia de sine şi de bunătatea de sine. Iar bunătatea de sine, sau celelalte asemenea, nu prin împărtăşire de altă viaţă de sine se face viaţă de sine. De aceea şi ea, întrucât este viaţă de sine, este dintre cele ce se dau prin împărtăşire, nu dintre cele ce primesc prin împărtăşire. Iar ceea ce nu se primeşte prin împărtăşire, ci se dă prin împărtăşire şi face vii pe cele ce vieţuiesc, cum ar fi făptură? Şi la fel stă lucrul şi cu celelalte împărtăşiri.

90. Întărire cuvântului nostru dă şi dumnezeiescul Maxim, care socoteşte aceste ieşiri ale lui Dumnezeu pronia făcătoare a lucrurilor. El scrie în Scolii: „Proniile şi bunătăţile creatoare, adică cele de fiinţă, de viaţă şi de înţelepciune făcătoare, sunt comune unimii deosebite în trei ipostasuri”[99]. Zicând deci că sunt multe şi deosebite, a arătat că nu sunt fiinţe ale lui Dumnezeu, căci aceasta este una cu totul neîmpărtăşită. Iar spunând că sunt comune unimii deosebite în trei ipostasuri, ne-a arătat că nu sunt nici Fiul, nici Sfântul Duh. Căci niciunul dintre Aceştia nu e lucrarea comună a celor trei. În sfârşit, zicând despre acestea că sunt pronii şi bunătăţi, dar şi creatoare, le-a arătat ca fiind necreate. Căci dacă n-ar fi aşa, ceea ce creează ar fi creat; prin urmare, ar exista prin altă lucrare creatoare şi aceasta iarăşi ar fi creată de alta. Cine ar face aşa, s-ar arunca spre ultima nebunie, fără să înainteze spre infinit[100]. Aşadar, ieşirile şi lucrările lui Dumnezeu sunt necreate, dar niciuna dintre ele nu este fiinţă, nici ipostas.

---

[98] *Capete teologice,* 1, 48, P.G. XC, 1100 D; în *Filoc. rom., vol.* 2, ed. cit., pp. 171-172.

[99] Scolii la *„Despre numirile dumnezeieşti”,* 11, 5, P.G. IV, 221 AB.

[100] Acest cap. e luat din lucrarea amintită a lui Palama (ed. Hristou, tom. cit., pp. 78-79).

91. Creatorul şi orânduitorul întregii lumi, dându-i acesteia o înfăţişare mult felurită prin covârşirea neasemănată a bunătăţii Sale, pe unele le-a voit numai să fie, pe altele să aibă şi viaţă pe lângă existenţă; şi dintre acestea a voit ca unele să se împărtăşească de viaţa înţelegătoare. Pe unele le-a voit să aibă viaţa îmbinată din amândouă acestea. Pe cele care au luat viaţă raţională şi înţelegătoare de la El le-a voit ca prin înclinarea de bunăvoie spre El să ajungă la unirea cu El şi astfel să vieţuiască dumnezeieşte şi mai presus de fire, învrednicindu-se de harul şi lucrarea îndumnezeitoare. Căci voia Lui e creatoare pentru cele ce sunt (făpturi), fie că sunt scoase din neexistenţă, fie că sunt îmbunătăţite. Iar aceasta, în chip felurit. Pentru această deosebire a voii dumnezeieşti cu privire la lucruri, pronia şi bunătatea cea una, adică întoarcerea lui Dumnezeu prin bunătate spre cele de jos, este socotită de înţelepţii cuvântători de Dumnezeu ca fiind multe pronii şi bunătăţi care se împart şi se fac felurite în chip neîmpărţit în cele împărţite. Astfel, una e numită puterea preştiutoare a lui Dumnezeu; alta puterea creatoare şi susţinătoare. Dintre acestea iarăşi, după marele Dionisie, unele sunt puteri de fiinţă făcătoare, altele de viaţă făcătoare şi altele de înţelepciune făcătoare. Dar fiecare dintre ele e comună Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh. Şi prin fiecare voirea cea bună şi dumnezeiască cu privire la noi a Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh e lucrare şi putere de fiinţă, de viaţă şi de înţelepciune făcătoare[101]. Acestora le-a mai zis şi împărtăşiri neîncadrate şi nemicşorate, ridicându-le peste toate cele create şi în acelaşi timp învăţând că sălăşluiesc în chip firesc în Cel ce le dăruieşte.

92. Precum soarele, dăruind fără să se micşoreze[102] căldură şi lumină celor ce se împărtăşesc de el, are aceste lucrări naturale şi fiinţiale în sine, aşa darurile dumnezeieşti, aflându-se fără micşorare în Cel ce le răspândeşte, sunt lucrări fireşti şi fiinţiale ale Lui, prin urmare şi necreate. De lumina soarelui nu rămâne însă nici urmă când soarele se află sub pământ şi părăseşte pe cei de pe pământ, şi nu e cu putinţă ca cineva să se bucure de raza lui fără să se unească cu ea şi prin ea să se unească cu soarele din care porneşte lumina. Iar căldura de la el şi toate câte vin din el şi ajută la naşterea şi creşterea celor sensibile şi la înmulţirea felurită a sucurilor şi a însuşirilor, le vor lipsi acestora dacă nu au prin rază unirea cu soarele. În acelaşi fel, cum ne arată această icoană ştearsă din cele sensibile, numai cei ce se întâlnesc cu lumina mai presus de fire şi atotdumnezeiască se împărtăşesc de harul îndumnezeitor şi prin el se unesc cu Dumnezeu.

Toate celelalte sunt rezultatele (efectele) lucrării creatoare. Acestea sunt

---

[101] Deci Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt ca Persoane în fiecare lucrare.

[102] Deci Palama respinge cu anticipaţie acuzaţia ce i se aduce azi (vezi rev. *Istina*, nr. cit.) de neoplatonism, accentuând că Dumnezeu nu Se micşorează iradiind din Sine lucrarea harului sau lumina dumnezeiască.

aduse la existenţă din cele ce nu sunt, adică în dar, însă nu sunt luminate de har, care este un alt nume al strălucirii lui Dumnezeu[103].

93. Strălucirea şi lucrarea aceasta îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, prin care se îndumnezeiesc cele ce se împărtăşesc de ea, este un oarecare har dumnezeiesc, dar nu firea lui Dumnezeu. Nu fiindcă aceasta lipseşte din cei dăruiţi cu har, după bârfeala nebunească a celor potrivnici, căci firea lui Dumnezeu este pretutindeni. Ci ca una ce nu e împărtăşibilă, neexistând nimic creat care să se poată împărtăşi de ea, precum s-a arătat mai înainte. De altfel şi lucrarea dumnezeiască şi harul Duhului, aflându-se pretutindeni de faţă şi fiind nedespărţite de Acela, celor ce din pricina necurăţiei sunt incapabili de a se împărtăşi le sunt neîmpărtăşibile, ca şi când n-ar fi de faţă. Căci zice careva că „precum întipăririle chipurilor nu se fac în toate materiile, ci numai în cele care au anumită frăgezime şi transparenţă, aşa şi lucrarea Duhului nu se arată în toate sufletele, ci numai în cele care nu au în ele nimic viclean (şerpuitor) şi întortocheat". Şi iarăşi: „Duhul Sfânt e de faţă tuturor. Dar celor ce s-au curăţat de patimi li se arată puterea Sa, însă celor ce-şi au partea stăpânitoare tulburată de petele păcatului, nu le este încă arătată".

94. Lumina soarelui e nedespărţită de raza şi de căldura dăruite de ea. Dar lumina nu se împărtăşeşte acelora care nu au ochi, deşi sunt atinşi de rază. Aceştia primesc numai căldura de la rază. Căci nu e cu putinţă celor lipsiţi de ochi să ajungă la cunoaşterea luminii. Tot aşa, ba cu mult mai vârtos, nimeni dintre cei ce se bucură de strălucirea dumnezeiască nu se poate împărtăşi de fiinţa Creatorului. Căci nu este nicio făptură în stare să primească fiinţa Creatorului.

95. Împreună-mărturie că lucrarea ce se dă spre împărtăşire nu e nici creată, nici fiinţă a lui Dumnezeu, ne este Ioan, Botezătorul lui Hristos, împreună cu Ioan, cel mai iubit dintre ucenicii lui Hristos, ca şi Ioan cel cu limbă de aur. Unul istorisind şi scriind; Înainte-mergătorul şi Botezătorul lui Hristos zicând că Duhul nu I s-a dat de către Dumnezeu Tatăl cu măsură (Ioan 3, 34); iar Cuvântătorul de Aur explicând şi scriind că Duhul înseamnă aici lucrarea: „Căci noi toţi luăm lucrarea Duhului cu măsură; Acela însă are toată lucrarea nemăsurată şi întreagă. Iar dacă lucrarea Aceluia e nemăsurată, cu atât mai vârtos fiinţa". Deci numind lucrarea Duh, mai bine zis Însuşi Duhul lui Dumnezeu, cum a făcut Botezătorul, şi mai spunând că aceasta este nemăsurată, a arătat că este necreată. Iar spunând că noi o primim cu măsură, a arătat deosebirea lucrării necreate de fiinţa necreată. Căci nimeni nu primeşte niciodată fiinţa dumnezeiască. Dar nu poţi spune nici că toţi la un loc, căci aceasta ar însemna că fiecare o primeşte în chip împărţit pe măsura

[103] Cei ce se unesc cu harul ca lucrare ce iradiază din Dumnezeu se unesc cu El Însuşi ca Persoană. Dar unii sunt ca cei ce nu mai văd soarele şi nu mai primesc căldura de la el, rămânând simplu creaţi şi conservaţi.

curăţiei sale. Căci mergând mai departe, Părintele Gură de Aur arată şi o altă deosebire între fiinţa necreată şi lucrarea necreată, zicând: „Iar dacă lucrarea Duhului este nemăsurată, cu atât mai vârtos fiinţa”[104].

96. Dacă după aiurelile celor potrivnici şi după cei ce cugetă asemenea lor, lucrarea şi facerea, care ţine de lucrare, nu se deosebesc întru nimic de fiinţa dumnezeiască, ele nu se vor deosebi întru nimic nici de a naşte şi a purcede, care sunt ale fiinţei. Iar dacă a face nu se deosebeşte de a naşte şi a purcede, nici făpturile nu se vor deosebi întru nimic de Cel născut şi de Cel purces. Şi dacă e aşa, după ei, Fiul lui Dumnezeu şi Duhul Sfânt nu Se vor deosebi întru nimic de făpturi. Şi toate făpturile vor fi născute şi purcese de Dumnezeu şi Tatăl, şi toată creatura va fi făcută dumnezeu; iar Dumnezeu va fi pus în rând cu făpturile. De aceea dumnezeiescul Chiril, arătând deosebirea dintre fiinţa şi lucrarea lui Dumnezeu, spune că „a naşte e propriu firii dumnezeieşti, iar a face, lucrării dumnezeieşti”. Iar pe urmă adaugă, zicând limpede: „Firea şi lucrarea nu sunt unul şi acelaşi lucru”[105].

97. Dacă fiinţa dumnezeiască nu se deosebeşte întru nimic de lucrarea dumnezeiască, nici a naşte şi a purcede nu se vor deosebi întru nimic de a face. Dumnezeu însă şi Tatăl creează prin Fiul în Duhul Sfânt. Prin urmare, El şi naşte, şi purcede, după părerea potrivnicilor şi a celor ca ei, prin Fiul în Duhul Sfânt.

98. Dacă fiinţa dumnezeiască nu se deosebeşte întru nimic de lucrarea dumnezeiască, nu se deosebeşte nici de voinţă. Şi atunci Cel Unul-Născut din fiinţa Tatălui va fi creat, după ei, de voinţa Lui.

99. Dacă fiinţa lui Dumnezeu nu se deosebeşte întru nimic de lucrarea dumnezeiască, iar purtătorii de Dumnezeu mărturisesc că Dumnezeu are multe lucrări, precum are şi multe pronii şi bunătăţi creatoare, cum s-a arătat mai sus, atunci Dumnezeu are şi multe fiinţe, ceea ce nimeni din neamul cu nume creştinesc n-a spus-o şi n-a gândit-o vreodată.

100. Dacă lucrările lui Dumnezeu nu se deosebesc întru nimic de fiinţa dumnezeiască, atunci nu se vor deosebi nici între ele. Prin urmare, voinţa lui Dumnezeu nu se va deosebi întru nimic de preştiinţa Lui. Dar atunci sau Dumnezeu nu preştie toate, odată ce nu vrea toate cele ce se fac, sau voieşte şi cele rele, întrucât pe toate le preştie. Iar dacă nu le preştie pe toate, nici nu este Dumnezeu. Prin urmare, se deosebeşte preştiinţa de voinţa dumnezeiască, şi deci fiecare dintre acestea, de fiinţa dumnezeiască.

101. Dacă lucrările dumnezeieşti nu se deosebesc între ele, atunci nici lucrarea creatoare nu se deosebeşte de cea preştiutoare. Deci, fiindcă Dumnezeu a început odată să creeze, a început şi să preştie. Şi cum mai este Dumnezeu Cel ce nu preştie toate mai înainte de veci?

---

[104] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan,* XXX, 2, P.G. LIX, 174.
[105] *Thesaurus,* P.G. LXXV, 312 D.

102. Dacă lucrarea creatoare a lui Dumnezeu nu se deosebeşte întru nimic de preştiinţa dumnezeiască, atunci creaturile sunt deodată cu preştiinţa lui Dumnezeu. Ele sunt creaturi fără de început, întrucât le creează fără de început, odată ce şi preştie fără de început şi cele preştiute sunt preştiute fără de început. Dar atunci cum mai este El Dumnezeu dacă făpturile Lui nu sunt venite la existenţă în urma Lui?

103. Dacă lucrarea creatoare nu se deosebeşte întru nimic de preştiinţa lui Dumnezeu, această lucrare nu e supusă voinţei; nici nu creează Dumnezeu prin aceea că vrea, ci prin aceea că există. Dar cum mai e Dumnezeu, Cel ce creează fără să vrea?

104. Dumnezeu este El Însuşi în Sine Însuşi, întrucât cele trei ipostasuri dumnezeieşti se află unul într-altul, consubstanţial şi veşnic, cuprinzându-se neamestecat unul pe altul. Dar Dumnezeu este şi în lumea întreagă şi lumea întreagă în Dumnezeu, El ca Cel ce o susţine, iar ea ca cea susţinută de El. Aşadar, toate se împărtăşesc de lucrarea susţinătoare, dar nu de fiinţa lui Dumnezeu. De aceea cuvântătorii de Dumnezeu spun că este o lucrare a lui Dumnezeu faptul că este pretutindeni de faţă.

105. Cei ce au plăcut lui Dumnezeu şi au ajuns la ţinta pentru care au fost făcuţi, adică la îndumnezeire (căci pentru aceasta zic Părinţii că ne-a făcut Dumnezeu, ca să ne facă părtaşi de dumnezeirea Sa – 2 Petru 1, 4), sunt în Dumnezeu, ca cei ce sunt îndumnezeiţi de El, şi Dumnezeu în ei, ca Cel ce îi îndumnezeieşte pe ei. Drept aceea, şi aceştia se împărtăşesc de lucrarea dumnezeiască, măcar că în alt chip, dar nu de fiinţa lui Dumnezeu. De aceea şi cuvântătorii de Dumnezeu spun că îndumnezeirea este un nume al lucrării dumnezeieşti.

106. Firea cea mai presus de fiinţă şi de viaţă, mai presus de Dumnezeu (ca lucrare) şi mai presus de bine, dacă e mai presus de bine şi de Dumnezeu[106], şi aşa mai departe, e de negrăit şi de negândit, şi peste tot de necontemplat, pentru faptul că se află deasupra tuturor şi e supranecunoscută[107] şi aşezată mai presus de minţile cele mai presus de ceruri printr-o putere de necuprins, fiind pururea cu totul necuprinsă şi de negrăit[108]. Căci nu este vreun nume numit în veacul acesta şi în cel viitor care să fie al ei; nu e cuvânt aflător în suflet sau rostit de grai potrivit ei; nu este vreo atingere, vreo împărtăşire sensibilă sau înţelegătoare de ea, nici închipuire care să se

---

[106] Mai presus de Dumnezeu în sens de depăşire. Căci ea este Dumnezeu, dar mai presus de ceea ce gândim şi experiem noi ca Dumnezeu. Tot aşa e mai presus de ceea ce gândim şi experiem noi ca bine.

[107] E mai presus de cunoaşterea noastră prin negaţie, adică de ceea ce credem că gândim renunţând la cunoaştere.

[108] Din lucrarea citată a lui Palama (ed. Hristou, p. 93). Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti* II, 7, P.G. III, 645 B.

ridice la ea. De aceea cuvântătorii de Dumnezeu socotesc mai apropiată de ea neştiinţa cea mai totală, prin negaţii, care neagă, prin depăşire, toate câte sunt sau se grăiesc[109]. Prin urmare, nu e îngăduit celui ce cunoaşte adevărul cel mai presus de orice adevăr să o numească pe aceea nici fiinţă, nici fire, în înţeles propriu. Pe de altă parte însă, fiindcă ea este cauza tuturor şi în jurul ei sunt toate şi pentru ea sunt toate şi ea este înaintea tuturor şi le-a cuprins simplu şi nemărginit în sine pe toate de mai înainte, ea trebuie numită din toate, dar nu în înţeles propriu, ci impropriu. Deci poate fi numită şi fiinţă, şi fire. Dar în înţeles propriu se numeşte aşa ieşirea şi lucrarea de fiinţă făcătoare a lui Dumnezeu. Acesta e, după marele Dionisie, înţelesul teologic al numirii de fiinţă, dată Celui cu adevărat existent.

107. Cineva ar putea afla numele de fire dat şi însuşirilor fireşti, fie că e vorba de existenţele create, fie că e vorba de Dumnezeu. Astfel cel atotteolog dintre cei doi Grigorie, zice undeva în imnurile sale: „Această fire a Stăpânului meu aduce fericire. Căci a da nu este numaidecât una cu firea, ci e o însuşire firească a Binefăcătorului". Ar putea zice cineva şi de foc că are firea de a tinde în sus şi de a pătrunde în privitor. Dar, mi se pare, aceasta nu e firea lui, cum nu e nici străbaterea. Firea lui e izvorul mişcării. Prin urmare, se numesc şi cele fireşti fire. Aşa zice şi marele Dionisie în alt loc, scriind că firea binelui este să aducă la existenţă şi să mântuiască, înţelegând că aceasta este o însuşire firească a lui. Prin urmare, când auzi pe Părinţi numind fiinţa lui Dumnezeu neîmpărtăşibilă, înţelege pe cea care nu iese din sine şi nu se descoperă. Dar când auzi, iarăşi, că îi zic împărtăşibilă, înţelege că e vorba de ieşirea şi de arătarea şi de lucrarea ce ţin firesc de Dumnezeu. Şi aşa cinstindu-le pe amândouă, vei mărturisi la fel cu Părinţii.

108. Chiar şi cea mai mică parte a fiinţei are toate puterile ei, aşa cum şi scânteia e strălucitoare şi luminoasă şi deosebeşte şi arde pe cei ce se apropie, se mişcă de la sine prin fire, se înalţă în sus şi are, simplu grăind, toate câte le are focul a cărui părticică este. De asemenea, picătura are toate câte le are apa a cărei picătură este. La fel fărâma de metal le are pe toate câte le are metalul din care este luată. Prin urmare, dacă ne-am împărtăşi de fiinţa nedescoperită a lui Dumnezeu – fie că ne-am împărtăşit de toată, fie numai de părticica ei –, am fi atotputernici; şi fiecare dintre existenţe ar fi atotputernică. Dar aceasta nu o avem nici toţi la un loc, nici toată creaţia. Aceasta arătând-o Pavel cu prisosinţă, mărturiseşte că nici cei ce au parte de darurile îndumnezeitoare ale Duhului nu primesc fiecare toate darurile Duhului. „Ci unuia i se dă, zice, cuvânt de înţelepciune, altuia cuvânt de cunoştinţă, altuia iarăşi altceva întru acelaşi Duh" (1 Cor. 12, 8). Iar Părintele cu Gură de Aur, respingând de mai

---

[109] Toate câte sunt sau se grăiesc trebuie negate prin depăşire când gândim la Dumnezeu. Trebuie negate, adică, socotind pe Dumnezeu nu mai prejos de ele, ci mai presus de ele.

înainte rătăcirea potrivnicilor de acum, zice: „Nu are cineva toate, ca să nu socoteşti că harul este fire”. Dar să nu socotească cineva, dacă are minte, creat, harul pe care-l deosebeşte aici de firea dumnezeiască. Dar, iarăşi, să nu se teamă cineva că neînţelegând prin har firea lui Dumnezeu, îl socoteşte creatură. Harul Duhului nu se desparte de firea dumnezeiască, ci mai degrabă îi atrage pe cei învredniciţi la unirea cu Duhul dumnezeiesc[110].

109. Fiinţa are atâtea ipostasuri de câte este împărtăşită. Căci câte sfeşnice aprinde cineva de la unul, atâtea ipostasuri ale focului ar alcătui. Deci dacă, după potrivnicii noştri, fiinţa lui Dumnezeu se lasă împărtăşită, şi încă de toţi, urmează că ea nu mai este în trei ipostasuri, ci în nenumărate ipostasuri. Dar cine din cei hrăniţi cu dogmele dumnezeieşti nu ştie că aceasta este aiureala masalienilor? Căci după aceştia, cei ce au ajuns la culmea virtuţii se împărtăşesc de fiinţa lui Dumnezeu. Potrivnicii noştri, râvnind să întreacă hulirea acelora, susţin că nu numai aceia dintre oameni care strălucesc prin virtute, ci toţi se împărtăşesc de fiinţa dumnezeiască. Aceasta o susţin pe motiv că firea dumnezeiască e de faţă pretutindeni. Dar Grigorie cel mare în teologie, răsturnând părerile nebuneşti ale acestora şi ale acelora, zice: „Hristos se numeşte aşa din pricina dumnezeirii Sale. Căci ea este ungerea omenităţii, care nu o sfinţeşte pe aceasta numai prin lucrare, ca în alţi unşi, ci prin prezenţa întreagă a Celui ce unge”. Iar Părinţii înţelepţiţi de Dumnezeu, întâlniţi într-un cuget, au declarat că dumnezeirea Sa sălăşluieşte în cei curăţiţi cum se cuvine, dar nu după firea ei. Prin urmare, nu după fiinţă, nici după vreun ipostas se face cineva părtaş al lui Dumnezeu. Căci niciuna dintre acestea nu se dă spre împărtăşire în niciun fel, nici nu se împarte niciuna dintre ele câtuşi de puţin nimănui. De aceea, prin acestea Dumnezeu nu încape deloc în nimeni şi în nimic, deşi este prin ele pretutindeni de faţă. Dar lucrarea şi puterea comună a firii celei în trei ipostasuri se împarte în chip felurit şi potrivit cu cei ce se împărtăşesc de ea. De aceea se face încăpută de cei cu har dăruiţi. Căci Duhul Sfânt, ca să vorbim cu marele Vasile, nu Se împărtăşeşte celor vrednici într-o singură măsură, ci-şi împarte lucrarea pe măsura credinţei. Căci fiind simplu în fiinţă, e felurit în puteri[111].

110. A se împărtăşi cineva de ceva înseamnă a avea parte din ceea ce se împărtăşeşte. Iar dacă nu se împărtăşeşte de o parte, ci de întreg, se spune propriu-zis că-l *are* pe acela, iar nu că se împărtăşeşte de el. Aşadar, ceea ce se dă spre împărtăşire *se împarte* dacă cel ce primeşte prin împărtăşire se împărtăşeşte numaidecât de o parte. Dar fiinţa lui Dumnezeu este cu totul de neîmpărţit, deci şi cu totul de neîmpărtăşit. Că împărtăşirea e proprie lucrării dumnezeieşti o spune în multe locuri ale scrierilor sale Părintele Gură de Aur.

---

[110] Departe de a-i despărţi de Duhul dumnezeiesc ca Persoană, harul îi uneşte cu El, căci în har e Duhul Însuşi, ca în manifestarea Lui.

[111] *Despre Sfântul Duh,* IX, 22, P.G. 32, 168 C; *Filoc. rom., vol.* 12, p. 39.

Prin urmare, aceasta este cea care se dă spre împărtăşire celor ce s-au învrednicit de harul îndumnezeitor. Ascultă în acest sens iarăşi pe cel cu Gură de Aur, care învaţă cât se poate de limpede amândouă lucrurile: că, pe de o parte, lucrarea este aceea care se împarte neîmpărţit, dar nu fiinţa, pe de alta, că ea se dă spre împărtăşire, dar nu fiinţa neîmpărtăşibilă din care izvorăşte lucrarea dumnezeiască. Căci adăugând cuvântul evanghelic: „din plinirea Lui noi toţi am luat” (Ioan 1, 16), zice: „Dacă în cazul focului, unde cel ce se împarte e fiinţă şi corp, îl şi împărţim şi nici nu-l împărţim, cu cât mai vârtos în cazul lucrării, şi încă al unei lucrări ce vine dintr-o fiinţă netrupească”[112].

111. A te împărtăşi de ceva după fiinţă înseamnă neapărat a avea în comun fiinţa celui ce se dă spre împărtăşire, şi într-o anumită privinţă aceeaşi. Dar cine a auzit vreodată că fiinţa lui Dumnezeu şi a noastră este într-o anumită privinţă una? Aceasta mai ales că Vasile cel Mare zice: „Lucrările lui Dumnezeu coboară la noi, dar fiinţa Lui rămâne neapropiată”[113]. Aşadar, de fiinţa dumnezeiască nu e cu putinţă să se împărtăşească nici măcar cei îndumnezeiţi prin harul dumnezeiesc. Dar de lucrarea lui Dumnezeu este cu putinţă să se împărtăşească. Iar Grigorie Cuvântătorul de Dumnezeu zice: „La aceasta mă duce aici lumina neînserată a adevărului, să văd şi să pătimesc strălucirea lui Dumnezeu. Iar strălucirea Dumnezeului nostru este peste noi”, după prorocul psalmist (Ps. 89, 19)[114]. „Şi una este lucrarea lui Dumnezeu şi a sfinţilor”, scrie limpede Maxim, cel ce se numără între ei[115]. Ba mai spune că ei sunt chipuri vii ale lui Hristos şi sunt mai degrabă una cu El prin har, decât numai asemănări ale Lui.

112. Dumnezeu este El Însuşi în Sine Însuşi. Cele trei ipostasuri dumnezeieşti avându-Se şi înconjurându-Se între Ele în chip firesc, întreg, veşnic, fără ieşire în afară, dar şi neamestecat şi bine orânduit, aşa încât Ele şi au o singură lucrare, ceea ce nu ar putea afla cineva la niciuna dintre făpturi. Căci la cele de o specie, lucrarea este de aceeaşi fel, dar fiecare ipostas lucrând de sine, are şi lucrarea proprie a sa. Dar la Cele trei ipostasuri dumnezeieşti şi preaînchinate nu este aşa. Cu adevărat acolo este una şi aceeaşi lucrare. Căci una este mişcarea voinţei dumnezeieşti, pornind din cauza începătoare care este Tatăl, înaintând prin Fiul şi arătându-se în Duhul Sfânt. Aceasta se vădeşte din rezultatele ei. Căci de aici se face cunoscută toată lucrarea firească a lui Dumnezeu. Căci nu vedem ca fiecare ipostas, adică Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt, să aibă fiecare un rezultat propriu al lucrării sale, cum îşi face fiecare rândunică cuibul ei, de acelaşi fel, sau cum se scrie fiecare pagină de alt scriitor, deşi cu aceleaşi litere. Şi toată creaţia este un singur lucru al Celor

---

[112] *Omilii la Ioan,* 14, 1, 1, P.G. 59, 91-91.

[113] *Epistola 254,* 1, P.G. 32, 969 AB; PSB, vol. cit., p. 483.

[114] Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântul 38,* II, P.G. 36, 324 A.

[115] *Opuscula theologica et polemica,* P.G. 91, 33 C; în PSB, vol. 82, p. 193.

Trei[116]; şi de la această creaţie am fost învăţaţi de Sfinţii Părinţi să înţelegem că lucrarea Celor trei Persoane preaînchinate este una şi aceeaşi, dar nu despărţită între Cele trei Persoane şi de acelaşi fel.

113. Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh sunt unul într-altul în chip bine orânduit şi neamestecat, şi de aici ştim că mişcarea şi lucrarea Lor este una. De aceea viaţa sau puterea pe care o are Tatăl întru Sine nu este alta decât a Fiului, Care are aceeaşi viaţă şi putere ca şi Acela. La fel şi Fiul şi Sfântul Duh. Iar cei ce socotesc că lucrarea dumnezeiască nu se deosebeşte deloc de fiinţa dumnezeiască, fiindcă nu este altul, ci Unul şi Acelaşi Dumnezeu-viaţa noastră, şi Acelaşi este viaţa dinainte de veci, nu pentru altul, ci în Sine Însuşi, sunt rătăciţi în credinţă şi neînvăţaţi. Neînvăţaţi, fiindcă n-au aflat că Treimea supremă nu este altceva decât Însuşi Dumnezeu, dar aceasta nu e o piedică să se deosebească unitatea de Treime. Rătăciţi în credinţă, fiindcă desfiinţează, una prin alta, atât fiinţa, cât şi lucrarea. Căci ceea ce e pentru altul nu e fiinţă; şi ceea ce e pentru sine însăşi nu este pentru altul. Dacă deci acestea nu se deosebesc întru nimic între ele, se desfiinţează una prin alta. Mai bine zis îi şterg din cartea cinstitorilor de Dumnezeu pe cei ce zic că acestea nu se deosebesc întru nimic.

114. Dar noi mărturisim că Fiul lui Dumnezeu este şi viaţa noastră, după cauză şi lucrare, însă zicem că este şi viaţa prin sine şi în sine, neţinută în nicio legătură şi desfăcută de toate. Şi zicem că le are pe amândouă acestea în chip necreat. La fel zicem şi de Tatăl şi de Duhul Sfânt. Deci zicem că şi viaţa noastră, prin care suntem făcuţi vii, ca printr-o cauză a celor ce vieţuiesc, nu este nimic altceva decât Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. Căci Dumnezeul nostru Cel în trei ipostasuri se numeşte viaţa noastră după cauză. Iar când viaţa dumnezeiască este gândită nu din punctul de vedere al cauzei, nici ca pentru altul, ci în afară de vreo legătură silită şi prin ea însăşi, aceasta nu este altceva decât Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh[117]. Deci acestea nu sunt o piedică pentru cei ce

---

[116] Lucrarea izvorăşte din fiinţă, dar fiinţa este ipostasiată în Cele trei Persoane. Deci Acestea lucrează prin lucrarea aceleiaşi fiinţe, adică prin lucrarea lor comună. În fiecare lucrare ce vine la noi, vin Cele trei Persoane. Ele ne înalţă, ne îmbunătăţesc, ne bucură prin bucuria Lor comună. De aceea lucrarea Lor este totdeauna o lucrare a iubirii, având în ea această comuniune a iubirii. De aceea cei cu o sensibilitate duhovnicească simt în aceste lucrări pe Cele trei Persoane atât distincte, cât şi unite. Altfel este cu lucrările indivizilor îndreptate spre alţii. Chiar când lucrează în comun, ei nu formează un întreg pluripersonal, ci se adaugă lucrările lor.

[117] Adversarii lui Palama nu deosebeau lucrarea dumnezeiască de fiinţa dumnezeiască, pe motiv că Însuşi Dumnezeu e viaţa noastră. Deci nu e la El o viaţă pentru noi, şi una pentru Sine. Palama le răspunde că faptul că Dumnezeu e viaţă pentru Sine nu e o piedică de a fi viaţă şi pentru noi şi deci de a exista la El o deosebire între fiinţa şi lucrarea Lui, aşa cum unitatea lui Dumnezeu nu e o piedică de a fi în El şi o deosebire între unitate şi Treime. A confunda viaţa lui Dumnezeu pentru noi şi viaţa

cred, ca să înţeleagă că Dumnezeu este necreat nu numai după fiinţă şi după ipostasuri, ci şi după lucrarea dumnezeiască a Celor Trei. Căci noi mărturisim un singur Dumnezeu în trei ipostasuri, având o singură fiinţă şi putere şi lucrare şi toate celelalte câte se contemplă în jurul fiinţei. Iar Acestora Li se zice, după Scriptură, şi totalitatea şi plinătatea Dumnezeirii (Colos. 2, 9), fiind contemplate şi cugetate la fel în fiecare din Cele trei sfinte ipostasuri.

115. Cei ce nesocotesc această lucrare şi aici zic că e creată, aici zic că nu se deosebeşte întru nimic de fiinţa dumnezeiască, născocind apoi altă rătăcire, dogmatizează ca singura lucrare necreată pe Fiul Unul-Născut al Tatălui. Şi vrând să-şi întemeieze această părere, aduc mărturie cuvintele preacinstitului Chiril: «Viaţa pe care Tatăl o are în Sine nu este alta decât Fiul, şi viaţa din Fiul nu este alta decât Tatăl. Şi aşa se adevereşte cel ce zice: „Eu sunt în Tatăl şi Tatăl întru Mine” (Ioan 14, 11)». Noi însă vom arăta pe scurt, după putere, înţelesul cuvintelor acestora ale sfântului şi vom vădi rătăcirea celor ce ni se împotrivesc dintr-un întuneric în care nu se poate deosebi nimic. Dumnezeiescul Chiril se împotriveşte celor ce zic în chip greşit de Fiul că nu e numai neasemenea cu Tatăl, ci şi este după Tatăl, pentru că are viaţa nu după fire, ci o dobândeşte prin participare şi adaos, ca unul ce a primit-o pe aceasta de la Tatăl, potrivit cu cuvântul scris: „Precum are Tatăl viaţă întru Sine, aşa a dat şi Fiului să aibă viaţă întru Sine” (Ioan 5, 16). Chiril se împotriveşte celor ce înţeleg în chip rătăcit acel loc al Evangheliei. Fiindcă Dumnezeu e numit viaţă şi după lucrare, ca unul ce dă viaţă celor vieţuitoare (căci El este viaţa celor ce vieţuiesc după fire, ca Ziditor al firii, dar şi al celor ce vieţuiesc dumnezeieşte, ca dătător al harului), dar se numeşte viaţă şi privită în sine, nu pentru altul, ci în mod desfăcut şi dezlegat cu totul, dumnezeiescul Chiril vrea să arate că Fiul nu Se deosebeşte de Tatăl prin niciuna dintre acestea două şi că dacă Fiul primeşte ceva de la Tatăl, aceasta nu înseamnă că e după Tatăl, nici că El e al doilea în timp după fiinţă. De aceea, pe lângă alte multe, zice şi aceasta: „Nu prin faptul că primeşte ceva are existenţa, ci existând primeşte ceva”. Iar încheind adaugă: „Aşadar, faptul că primeşte ceva de la Tatăl nu sileşte pe Fiul să fie al doilea în timp după fiinţă”. Chiril nu înţelege aici prin viaţa pe care o are Tatăl şi pe care Fiul o primeşte de la Tatăl, fiinţa.

116. Dumnezeiescul Chiril arată apoi că deşi Fiul lui Dumnezeu se numeşte în legătură cu cele ce vieţuiesc viaţa după lucrare ca Cel ce le face pe acestea vii, numindu-se viaţa lor, nu este neasemenea cu Tatăl nici prin

---

Lui pentru Sine înseamnă a ne face indispensabili pentru El. Ar însemna că El nu e din veci, întrucât nici noi nu suntem din veci, sau suntem şi noi din veci, pentru că El este din veci. Concluzia e deci panteismul. Există deci o deosebire între Dumnezeu ca viaţă pentru Sine şi El ca viaţă pentru noi. Căci viaţă pentru noi este prin calitatea Sa de cauză. Dar pentru Sine Dumnezeu nu e cauză, cum e cauză pentru noi. Însă acelaşi Dumnezeu este viaţă pentru Sine şi viaţă pentru noi.

aceasta, ci are după fire faptul de a fi viaţa lor şi a le face vii pe acestea ca şi Tatăl. De aceea scrie mai departe: «Dacă Fiul nu este viaţă după fire, cum va spune adevărul Cel ce zice: „Cel ce crede în Mine are viaţă veşnică?" (Ioan 6, 46, 47); şi iarăşi: „Oile Mele ascultă glasul Meu şi Eu voi da lor viaţă veşnică" (Ioan 10, 27-28)». Iar după puţin: „El făgăduieşte să dea celor ce cred viaţă, ca una care se află în El prin fire şi sălăşluieşte în El fiinţial". Cum mai poate deci gândi cineva că Fiul a primit-o de la Tatăl, deoarece nu o are? Să se ruşineze deci cei rătăciţi să spună, când aud că viaţa o are Dumnezeu prin fire, că aceasta este fiinţa Lui. Căci nu fiinţa Lui ne-o dăruieşte nouă celor credincioşi Tatăl sau Fiul sau Duhul Sfânt. Departe de noi să cugetăm o asemenea rătăcire!

117. În cele următoare, marele Chiril, împotrivindu-se nu mai puţin celor ce cugetă cele contrarii, zice: „Venind Fiul din Tatăl, Îşi atrage toate ale Aceluia după fire. Iar una dintre însuşirile fiinţiale ale Tatălui este şi viaţa". Dar numind una dintre însuşirile fiinţiale ale Tatălui, a arătat limpede că însuşirile Aceluia sunt multe. Dacă deci viaţa aceasta este fiinţa lui Dumnezeu, după cei ce cugetă astfel, Dumnezeu are multe fiinţe. Dar pe lângă rătăcire mai suferă şi de cea mai mare neştiinţă, spunând că existenţa şi însuşirea sunt acelaşi lucru. Iar o nebunie şi mai mare este să spună că existenţa şi însuşirile sunt una, şi cele multe nu se deosebesc întru nimic. Căci e cu totul cu neputinţă şi lipsit de raţiune ca ceva să fie unul şi totodată mai multe.

118. Aşadar, dumnezeiescul Chiril, chiar numai spunând că şi viaţa este una dintre însuşirile Tatălui, a arătat aici că prin viaţă nu înţelege fiinţa lui Dumnezeu. Dar să înfăţişăm cuvânt de cuvânt spusele lui, prin care spune că sunt multe însuşirile lui Dumnezeu. Căci continuând despre aceeaşi temă, spune că „multe însuşiri se dau Tatălui, dar Fiul nu este lipsit de ele". Cum ar fi deci aceste multe însuşiri ale lui Dumnezeu fiinţă dumnezeiască? Iar voind să şi arate unele dintre aceste însuşiri ale Tatălui, a adus pe Pavel care zice: „Dumnezeu este nestricăcios, nevăzut şi singur înţelept" (1 Tim. 1, 17). De aici se vede şi mai mult că niciuna dintre însuşirile lui Dumnezeu nu este fiinţa Lui. Căci cum ar fi nestricăciunea, invizibilitatea şi, simplu, toate însuşirile negative la un loc, sau fiecare în parte, fiinţă? Nu este niciuna fiinţă, căci nu este aceasta sau acestea. Dar teologii, punând în rând cu acestea şi însuşirile afirmative ale lui Dumnezeu, arată că niciuna dintre ele nu înfăţişează fiinţa lui Dumnezeu, deşi când e nevoie ne folosim pentru ea de toate aceste nume, odată ce acea suprafiinţă este cu totul fără nume.

119. Fiind vorba de însuşiri, ne întrebăm în chip necesar: căreia îi aparţin? Dacă niciuneia, nici nu sunt însuşiri. Iar dacă aparţine vreuneia, dar aceasta este fiinţa, nu se deosebeşte, după ei, fiinţa şi niciuna dintre însuşiri, ci este a fiecăreia şi a tuturor însuşirilor. Dar însuşirile fiind multe, fiinţa cea una va fi multe fiinţe. Şi Acel unul după fiinţă va fi multe după fiinţă şi deci are multe fiinţe. Iar dacă este unul şi are multe fiinţe, este numaidecât compus. Deci dumnezeiescul Chiril, ridicând pe ascultători peste aceste păreri atât de

rătăcite, zice în *Tezaurul* său: „Dacă tot ce are numai Dumnezeu este şi fiinţa Lui, se va compune din multe fiinţe. Căci sunt multe cele ce aparţin numai Lui după fire şi niciuneia dintre făpturi. Dumnezeieştile Scripturi spun despre El că este Împărat, Domn, nestricăcios şi nevăzut şi pe lângă acestea încă nenumărate altele. Dacă fiecare dintre însuşirile Lui ar avea rang de fiinţă, cum nu va fi compus Cel simplu? Dar a cugeta aceasta este tot ce poate fi mai fără judecată".

120. Chiril, cel înţelept în cele dumnezeieşti, arată pe larg că deşi Fiul este după lucrare viaţă şi se zice că are viaţă ca unul ce ne face vii şi este viaţa celor vii, nu este neasemenea cu Tatăl nici în această privinţă, căci şi Acesta dă viaţă. Dar el voind, pe lângă aceasta, să mai arate că deşi Fiul este şi se spune că are viaţă nu pentru altul, ci în chip cu totul desfăcut şi dezlegat, nici în această privinţă nu este neasemenea cu Tatăl. Căci când nu numim pe Dumnezeu viaţă, ca pe Cel ce ne face vii, ci cu totul dezlegat şi desfăcut, atunci numim fiinţa Lui, plecând de la lucrarea care-I aparţine Lui după fire. La fel face cu înţelepciunea, cu bunătatea şi cu toate celelalte. Deci voind să arate aceasta, Chiril zice: „Căci atunci când spunem că Tatăl are viaţă întru Sine (Ioan 14, 11), numim viaţă pe Fiul, Care e altul decât Tatăl numai după ipostas, dar nu şi după viaţă. De aceea nici nu se cugetă vreo compunere sau vreo dublare în legătură cu El. Şi când zicem, iarăşi, că Fiul are viaţă întru Sine, înţelegând viaţa cea dezlegată, numim pe Tatăl. Căci fiind viaţă nu pentru altul, ci în chip dezlegat, în Sine, Tatăl şi Fiul sunt Unul într-Altul. Pentru că Însuşi Fiul a zis: „Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl întru Mine" (Ioan 14, 10). Prin acestea dumnezeiescul Chiril a arătat că viaţa din Tatăl, adică Fiul, este şi nu este altceva decât Tatăl. Dar cei ce zic că viaţa din Fiul nu este nimic altceva decât Însuşi Tatăl, şi aceeaşi întru toate cu El, nedeosebindu-se întru nimic de El, şi aduc în sprijin aceste cuvinte ale lui Chiril, se alipesc nu de dogmele cuviosului Chiril, ci de cele ale lui Sabelie, când susţin că această viaţă este Cel Unul-Născut din Tatăl.

121. Dar a aduce pe dumnezeiescul Chiril împotriva lui însuşi, când el scrie contra celor potrivnici, cum nu le va prilejui cea mai mare osândă? Căci a spune acum aceasta, acum aceea şi amândouă lucrurile a le socoti adevărate e propriu oricărui teolog binecinstitor. Dar a grăi cele potrivnice sie însuşi nu face nimeni dintre cei ce au minte. Sfântul Chiril a zis întâi cu dreptate că Fiul are viaţă după fire şi pe ea o dă celor ce cred în El, arătând prin aceasta că nu numai fiinţa lui Dumnezeu, pe care nu o primeşte nimeni, dar şi lucrarea după fire se zice viaţa Lui, şi pe aceasta au primit-o după har cei ce au fost făcuţi vii de El. Iar prin aceasta se şi mântuiesc prin El, adică se fac nemuritori după Duh cei ce nu vieţuiau înainte după Duh (căci pot fi înviaţi unii care au ajuns morţi cu un mădular sau cu tot trupul). Dacă e aşa, cum ar putea, după aceea, cel ce a arătat acestea aşa de bine şi de limpede să desfiinţeze această lucrare dumnezeiască şi să numească viaţă fiinţa lui Dumnezeu? Numai cei ce forţează

cuvintele sfântului pot susţine aceasta, bârfindu-l fără minte.

122. Nu numai Cel Unul-Născut al lui Dumnezeu, ci şi Duhul Sfânt e numit de sfinţi lucrare şi putere, dar ca unul ce are neschimbat aceleaşi puteri şi lucrări ca şi Tatăl. Fiindcă Dumnezeu se numeşte, după marele Dionisie, şi putere, ca unul ce are de mai înainte în Sine şi întrece toată puterea. De aceea, când unul din aceştia doi se numeşte putere sau lucrare, avea să subînţelegem că sunt în ipostas. Aşa zice şi Vasile cel Mare întru toate: „Duhul Sfânt este puterea sfinţitoare în fiinţă, în existenţă şi în ipostas”. Dar spunând în *Tratatul despre Duhul Sfânt* că nu toate lucrările sunt în ipostas, e vădit că le-a deosebit pe acestea şi de făpturi. Căci cele ce sunt de la Duhul Sfânt ca ipostatice sunt făpturi. Fiindcă Dumnezeu a creat fiinţe cu însuşiri[118].

123. Teologia negativă nu se împotriveşte celei afirmative şi nu o desfiinţează, ci arată că cele spuse afirmativ despre Dumnezeu sunt adevărate şi evlavios spuse. Dar Dumnezeu nu le are pe acestea ca noi. De pildă, Dumnezeu are cunoştinţa celor ce sunt (a făpturilor). Noi de asemenea o avem pe a unora. Dar noi, ca a celor ce sunt şi au fost făcute. Dumnezeu însă nu ca a celor ce sunt şi au fost făcute. Căci le-a cunoscut nu mai puţin şi înainte de facerea lor. Drept aceea, cel ce spune despre Dumnezeu că nu cunoaşte cele ce sunt ca cele ce sunt, nu se împotriveşte celui ce zice că Dumnezeu cunoaşte cele ce sunt, şi întrucât sunt le cunoaşte. Este însă şi în teologia afirmativă un înţeles propriu teologiei negative. De pildă, când zice cineva că toată cunoştinţa se îndreaptă spre un obiect oarecare sau spre un conţinut de cunoscut, dar cunoştinţa lui Dumnezeu nu se îndreaptă spre niciun obiect, nu neagă primul lucru, întrucât Dumnezeu nu cunoaşte cele ce sunt (făpturile) ca cele ce sunt şi nu are cunoştinţa celor ce sunt (a făpturilor) ca noi. În felul acesta se spune despre Dumnezeu şi că nu este, dar în înţeles de depăşire. Iar cel ce zice aceasta ca să arate că cei ce zic că Dumnezeu este nu zic bine, se dă pe faţă că nu se foloseşte în înţeles de depăşire de teologia negativă, ci în înţeles de lipsă, adică în înţelesul că Dumnezeu nu există nicidecum. De acest prisos de necredinţă pătimesc şi cei ce încearcă, vai, prin teologia negativă să arate că Dumnezeu nu are şi fiinţă, şi lucrare necreată[119]. Noi însă le primim cu

---

[118] Lucrarea lui Dumnezeu nu e ipostas, ci în ipostas, nu e fiinţă, ci în fiinţă, nu e de sine subzistentă, ci subzistentă în fiinţă sau în ipostas (ενούσιος, ενυπόστατος, ενύπαρκτος). Dar Vasile cel Mare, arătând că nu toate lucrările sunt în ipostas, a arătat că unele sunt create. Sau ele sunt de sine ca făpturi.

[119] În teologia negativă este un înţeles afirmativ. De exemplu, când se spune că Dumnezeu nu cunoaşte cele ce sunt, se spune ceva afirmativ. Căci le cunoaşte mai presus de ceea ce sunt, le cunoaşte în originea lor şi în adâncimea lor în Sine Însuşi. Dar şi în teologia afirmativă este un înţeles negativ sau propriu teologiei negative. Căci atunci când spunem că Dumnezeu cunoaşte cele ce sunt în Sine, spunem că nu le cunoaşte ca cele ce sunt, adică nu le cunoaşte ca noi. Astfel cunoştinţa Lui afirmativă, depăşind pe a noastră, are un înţeles propriu teologiei negative. În felul acesta se mai

dragoste pe amândouă, ca pe unele ce nu se desfiinţează între ele, întărind pe fiecare din ele prin cealaltă în înţelesul binecredincios.

124. Pentru a surpa desăvârşit toate aiurelile potrivnicilor şi a dovedi lărgimea nebuniei lor, socotesc că ajunge un scurt cuvânt de la Părinţi: „E fără de început, zice, şi început"; sau: „Este un Dumnezeu împreună cu începutul şi nu se înlătură începutul prin aceea că e început al neînceputului"[120]. Căci nu este fire a Acestuia începutul, precum nici a Aceluia neîncepătoria. Căci acestea sunt în jurul firii, nu firea însăşi. Aşadar, ce urmează? Fiindcă începutul şi neîncepătoria nu sunt firea, ci în jurul firii, va zice cineva că acestea sunt tăiate? Va spune aceasta numai dacă a înnebunit. Iar dacă acestea sunt necreate, fiind însuşiri ale firii lui Dumnezeu, urmează că Dumnezeu este compus? Nicidecum. Căci nu se despart de firea dumnezeiască. Dar dacă

---

poate spune atât că Dumnezeu nu este, cât şi că este, dar în sens de depăşire a existenţei aşa cum ne e proprie nouă. Dar cel ce se foloseşte de expresia unor Părinţi că Dumnezeu nu este, ca să nege pur şi simplu existenţa lui Dumnezeu sau ca de un argument împotriva celor ce zic că Dumnezeu este, se dau pe faţă ca nefolosind expresia că Dumnezeu nu este în înţeles de depăşire. De această necredinţă se dovedesc că suferă şi cei ce se folosesc de negarea fie a fiinţei, fie a lucrării lui Dumnezeu, fie a amândurora, nu în sens de depăşire, ca să conteste că Dumnezeu are şi fiinţă, şi lucrare necreată.

[120] Acestea se pot referi la Tatăl. Tatăl e fără de început şi început (al Fiului). Sau: Tatăl nu-Şi pierde însuşirea de început prin aceea că are împreună cu însuşirea de început şi pe aceea de neînceput. Dar toate acestea se pot referi şi la Fiul sau la Tatăl şi Fiul împreună. Tatăl este început al neînceputului, dar din alt punct de vedere este fără de început. Iar Fiul are ca început pe Tatăl, şi cu toate acestea este veşnic, deci fără de început. Sau Fiul este în Dumnezeu împreună cu începutul. Dar în alt înţeles se foloseşte cuvântul „început" şi „neînceput" la Fiul, şi în altul la Tatăl. Aceste însuşiri exprimă relaţii între Tatăl şi Fiul, nu firea lor comună. Căci în acest caz nu s-ar mai aplica în mod deosebit Tatălui şi Fiului. Nici Tatălui nu-I este fire faptul de a fi început al Fiului, nici Fiului nu-I este fire faptul de a fi un început (în Tatăl). Firea este altceva decât acestea, care sunt însuşiri ipostatice. Termenul „neînceput" folosit pentru Fiul exprimă o însuşire fiinţială Lui, dar folosită pentru Tatăl nu exprimă numai o însuşire fiinţială, de aceea nici Fiul nu e fără de început numai în sensul în care e Tatăl. Căci în acest caz nu s-ar mai deosebi Tatăl şi Fiul. Deci chiar atunci când folosim termenul „neînceput" pentru unul şi altul, exprimăm şi nişte nuanţe deosebitoare. De aceea nu exprimă nici el fiinţa, ci o însuşire a fiinţei, care subzistă în două, respectiv în trei ipostasuri deosebite. Dar în relaţia creatoare şi proniatoare cu lumea, Tatăl şi Fiul sunt un singur Dumnezeu şi Domn, un singur început al ei, dar în Sine fără de început, un început în timp, nu în afară de timp cum e Tatăl al Fiului, dar în Sine fără de început printr-o însuşire a fiinţei lor comune. Dar nici în această relaţie cu lumea nu se şterg deosebirile lor personale, sau relaţia reciprocă între Tatăl şi Fiul, fără a se confunda cele două feluri de relaţii între ele. Aceasta arată din nou că relaţiile şi însuşirile sunt multiple şi deci nu sunt una cu firea.

însuşirile fireşti ale lui Dumnezeu sunt fire, atunci, pe lângă alţi Părinţi, şi marele Chiril ne învaţă că Dumnezeirea este compusă! Tu însă citeşte cele ale marelui Vasile şi cele scrise de fratele său, care cugetă frăţeşte cu acela, împotriva lui Eunomie. Căci acolo vei afla cum sunt de un cuget cu Eunomie potrivnicii şi vei avea limpede dovezile împotriva lor.

125. Eunomienii socotesc că fiinţa Tatălui şi a Fiului nu este aceeaşi. Căci socotind că tot ce se zice despre Dumnezeu se zice după fiinţă, ei susţin că, deoarece între a naşte şi a se naşte este deosebire, şi fiinţele lor sunt deosebite. Iar potrivnicii de acum susţin că nu este Acelaşi Dumnezeu Care are şi fiinţă dumnezeiască, şi lucrare dumnezeiască. Căci socotind că tot ce se zice despre Dumnezeu este fiinţă şi negând orice deosebire între fiinţă şi lucrare dumnezeiască, prin aceasta socotesc că sunt mulţi şi feluriţi dumnezei. Şi pentru unii, şi pentru alţii s-a arătat însă că nu tot ce se zice despre Dumnezeu se zice după fiinţă, ci se zice şi despre raportul Lui cu altceva, adică cu ceva ce nu este El Însuşi. De pildă, numele de Tată I se dă în raport cu Fiul. Căci Fiul nu este Tată. Iar Domn, în raport cu creaţia slujitoare. Căci Dumnezeu stăpâneşte peste cele din timp şi din veac şi peste veacurile înseşi. Iar a stăpâni este o lucrare necreată a lui Dumnezeu ce se deosebeşte de fiinţă, ca una ce este numită în raport cu altceva, care nu este El Însuşi[121].

126. Eunomienii zic că tot ce se spune despre Dumnezeu este fiinţă, ca să dogmatizeze că faptul nenaşterii este fiinţă şi ca în felul acesta pe Fiul întrupat ce se deosebeşte de Tatăl să-L coboare, după părerea lor, la treapta de făptură. Iar pricina pentru o astfel de faptă zic că este aceea ca să nu fie doi dumnezei: primul, cel nenăscut, iar al doilea, cel născut. Urmând acelora, şi potrivnicii de acum spun că tot ce se zice despre Dumnezeu este fiinţă, ca să coboare la făptură în chip necredincios lucrarea nedespărţită, dar deosebită de fiinţa lui Dumnezeu, ca una ce e din aceea, dar se dă spre împărtăşire făpturilor (căci toate se împărtăşesc de pronia ce izvorăşte din Dumnezeirea a toate cauzatoare). Iar pricina faptei acesteia zic că este aceea ca să nu fie două Dumnezeiri: fiinţa întreit ipostatică, mai presus de nume, de cauză şi de împărtăşire, şi lucrarea lui Dumnezeu, care vine din aceea şi se lasă împărtăşită

[121] Şi aici ca şi în alte locuri, Sf. Grigorie Palama vede în lucrările lui Dumnezeu relaţiile Lui cu altceva (πρός τι όπερ αυτός ουκ έστιν αναφορικώς λεγόμενον). Făcând abstracţie de cele ce reprezintă relaţiile interipostatice în Dumnezeu, lucrările Lui sunt deci relaţiile cu lumea creată. Aici ar putea fi punctul de unde s-ar putea porni la o reconciliere între teologia catolică şi cea răsăriteană în chestiunea dacă se poate vorbi la Dumnezeu nu numai de fiinţă, ci şi de lucrări reale, în sensul exprimat de Palama. Căci şi teologia catolică spune că însuşirile lui Dumnezeu sunt raporturile lui Dumnezeu cu lumea creată. Ar trebui doar ca teologia catolică să nu socotească aceste însuşiri proiectate numai de lume asupra unei fiinţe pasive a lui Dumnezeu, ci să vadă şi pe Dumnezeu având un rol activ în relaţia Sa cu lumea. Necreată ar fi atunci partea pe care o dă Dumnezeu în aceste relaţii variate.

şi numită. Aceştia nu văd că precum Dumnezeu şi Tatăl se zice Tată în raport cu Fiul Său şi are în chip necreat însuşirea de a fi Tată, chiar dacă Tată nu înseamnă fiinţa, aşa are Dumnezeu în chip necreat şi lucrarea, deşi lucrarea se deosebeşte de fiinţă. Noi când zicem o singură Dumnezeire, zicem toate câte este Dumnezeu, deci şi fiinţa, şi lucrarea. Prin urmare, aceia sunt cei ce taie cu necredinţă Dumnezeirea cea una a lui Dumnezeu în create şi necreate.

127. Accident este ceea ce se iveşte şi dispare. Astfel vedem şi accidente nedespărţite. Accident este şi ceea ce aparţine cuiva în chip firesc, întrucât se măreşte şi scade. De pildă, cunoştinţa în sufletul raţional. Dar în Dumnezeu nu este nimic de felul acesta, fiindcă El rămâne cu totul neschimbat, din care pricină nimic nu se socoteşte la El accident. Cu toate acestea, nu tot ce se zice despre Dumnezeu înseamnă fiinţă. Căci se zic şi cele în raport cu altceva. Acestea arată raportul faţă de altceva, dar nu fiinţa. De felul acesta este la Dumnezeu şi lucrarea dumnezeiască. Deci ea nu e nici fiinţă, nici accident, deşi e numită accident de teologii care arată numai aceea că ea este în Dumnezeu, dar nu este fiinţă[122].

128. Mai e de spus că lucrarea dumnezeiască, deşi e accident, cum se zice, e contemplată în Dumnezeu şi nu dă naştere compoziţiei. Aceasta ne învaţă şi Grigorie cel cu numele de Teologul, scriind despre Duhul Sfânt: „Duhul Sfânt e sau din cele ce stau de sine, sau din cele contemplate în altceva. Dintre acestea, cele dintâi sunt numite fiinţă de cei pricepuţi în acestea, iar cele de al doilea, accident. Dacă ar fi accident, ar fi lucrarea lui Dumnezeu. Căci ce ar fi altceva? Sau a cui? Căci Acesta nu primeşte compoziţie". Deci zice făţiş că dacă este dintre cele contemplate în Dumnezeu şi de aceea nu e fiinţă, ci e accident, şi se numeşte Duh, nu poate să fie altceva decât lucrarea lui Dumnezeu. Căci aceasta a arătat-o zicând: „Căci ce ar fi altceva sau a cui?". Pregătind de mai înainte pe cititori să înţeleagă că nu e nimic altceva, nici calitate, nici cantitate, nici altceva dintre cele asemenea care pot fi contemplate în Dumnezeu, ci numai lucrare, adaugă: „Căci Acesta nu primeşte compoziţie". Cum nu primeşte compoziţie lucrarea contemplată în Dumnezeu? Fiindcă singur El are lucrarea desăvârşit nepasivă, lucrând numai,

---

[122] Accident e ceea ce acum este, acum nu mai este. Lucrarea lui Dumnezeu, deşi nu e permanent aceeaşi (de exemplu, lucrarea creatoare), nu e totuşi accident, pentru că Dumnezeu ar putea să o manifeste oricând ar voi, având o bază în fiinţa Lui. La făpturi însă nu depinde de ele să revină la anumite stări şi lucrări (persoanele pot totuşi în oarecare fel), ci de împrejurări într-o anumită măsură independente de ele. Lucrările lui Dumnezeu depind însă totdeauna numai de voinţa Lui, chiar dacă i se face uneori şi opoziţie, căci aceasta e tolerată de El. Deci lucrarea lui Dumnezeu, deşi poate fi numită accident, întrucât e relaţie şi se orientează după cele cu care intră în relaţie, nu e totuşi accident în sensul în care sunt accidente lucrările şi stările creaturilor. Ea e accident numai întrucât nu e fiinţa Lui, dar nu e accident în sensul obişnuit, întrucât e în fiinţa Lui sau provine exclusiv din ea.

dar nu și pătimind în ea, nici devenind, nici schimbându-se[123].

129. Puțin mai sus Teologul a înfățișat această lucrare și ca necreată, deosebind-o și opunând-o făpturii. Căci zice: „Dintre înțelepții din vremea noastră, unii au socotit Duhul făptură, alții lucrare, iar alții Dumnezeu". El numește aici Dumnezeu ipostasul însuși. Înfățișând apoi lucrarea ca opusă făpturii, a arătat limpede că nu este făptură. Iar mergând ceva mai departe, a zis de această lucrare că este mișcarea lui Dumnezeu. Cum nu va fi deci necreată mișcarea lui Dumnezeu? Căci despre ea scrie și purtătorul de Dumnezeu Damaschin, în capitolul 59: „Lucrarea este, zice, mișcarea înfăptuitoare și ființială a firii. Izvorul lucrării este firea, este firea de unde este lucrarea. Lucrul înfăptuit este lucrarea. Iar cel ce lucrează este Acela ce se folosește de lucrare sau ipostasul"[124].

130. Teologul zice aici: „Dacă e lucrare, va fi lucrată și nu va lucra, și îndată ce va fi lucrată (isprăvită), o va opri"[125]. Potrivnicii au înțeles și au susținut de aici că lucrarea dumnezeiască este creată. Căci n-au știut că și despre cele necreate se spune că sunt lucrate, precum arată și Teologul în altă parte scriind: „Dacă Tatăl este nume de lucrare, lucrătorul ei ar fi deoființimea". Iar purtătorul de Dumnezeu Damaschin zice: „Hristos a șezut de-a dreapta Tatălui, lucrând dumnezeiește purtarea de grijă a tuturor". Dar nici faptul de „a fi oprită" nu se opune ca lucrarea să fie necreată. Căci lucrarea creatoare a lui Dumnezeu începe și încetează, cum zice și Moise că „Dumnezeu S-a odihnit de toate lucrurile pe care a început să le facă". Dar lucrarea creatoare pe care o începe și o încetează Dumnezeu este o lucrare naturală și necreată a lui Dumnezeu.

131. Dumnezeiescul Damaschin, după ce a zis că lucrarea este o mișcare înfăptuitoare și ființială a firii, voind să arate că de o asemenea lucrare a zis Teologul că e lucrată și oprită, a adăugat: „Trebuie să se știe că lucrarea este o mișcare, și ea e mai mult lucrată decât lucrează, cum zice Grigorie Teologul în Cuvântul său despre Duhul Sfânt: „Iar dacă este lucrare, e vădit că va fi lucrată

---

[123] Deci lucrarea lui Dumnezeu nu e accident în sens propriu, pentru că nu are nimic pasiv în ea, adică Duhul nu suferă nicio silă din afară în efectuarea ei; ca atare, nici lucrarea Lui, nici El Însuși nu Se compune cu acel element din afară. Prin urmare, neaducând niciun element străin în Dumnezeu, lucrarea Lui nu produce compoziție în Dumnezeu, deci nu e propriu-zis accident.

[124] Sf. Ioan Damaschin face deosebire între izvorul lucrării (ενεργητικόν) și lucrare (ενέργεια). Lucrătorul pune în mișcare izvorul lucrării (sau ființa). Acest sfânt arată preocuparea de a lămuri raportul între fondul eficient și subiectul care îl pune în mișcare. Deci unde e lucrarea, este și subiectul lucrător, dar și fondul eficient sau izvorul lucrării.

[125] Prin cuvântul său, Sf. Grigorie Teologul arată că lucrarea nu lucrează în sine, ci are un subiect. În lucrările lui Dumnezeu în noi e activ deci Dumnezeu Însuși ca Persoană.

şi nu va lucra, şi îndată după ce a fost lucrată o va opri". E vădit, aşadar, că cei ce cugetă cele potrivnice, dogmatizând că lucrarea de care a vorbit aici Grigorie e creată, coboară nebuneşte la treapta de făptură însăşi lucrarea firească şi fiinţială a lui Dumnezeu, pe care Sfântul Damaschin, arătând-o nu numai ca lucrată, ci şi ca lucrând, a înfăţişat-o ca fiind necreată. Iar că acesta nu se deosebeşte aici de cel cu numele de Teologul, am arătat în „Cuvintele" mele pe larg[126].

132. Însuşirile ipostatice sunt indicate în Dumnezeu fiind într-un raport unele cu altele, căci ipostasurile se deosebesc între ele, dar nu după fiinţă. Dar uneori e numit ca fiind în raport şi cu creaţia. Căci nu se poate numi Preasfânta Treime şi Tată, precum se numeşte Dumnezeu mai înainte de veci, fără de început, mare şi bun. Căci nu fiecare dintre ipostasuri, ci numai unul dintre cele trei este Tatăl din Care sunt şi la Care se referă celelalte. Dar în raport cu creaţia, fiindcă aceasta este un lucru al celor Trei, adusă la fiinţă din nimic, şi pentru cei făcuţi fii prin harul comun dăruit de cei Trei, se numeşte Tată şi Treimea. De pildă: „Domnul Dumnezeul tău este un Domn" (Deut. 6, 4) sau: „Tatăl nostru cel din ceruri" înfăţişează Sfânta Treime, ca un Domn şi Dumnezeu al nostru şi ca Tată al nostru, Care ne naşte prin harul Său. Dar în raport cu Fiul cel de o fiinţă, numai Tatălui I se zice Tată. Şi Lui I se zice şi început, în raport cu Fiul şi cu Duhul. Dar Tatăl e numit şi în raport cu zidirea început, dar ca Stăpân şi Creator al tuturor. Când deci Tatăl este numit început în raport cu creaţia, început este şi Fiul; dar nu sunt două începuturi (principii), ci unul. Deci în sens de relaţie I se zice şi Fiului început (principiu) în raport cu creaţia, precum I se zice şi Stăpân faţă de cele slujitoare. Prin urmare, Tatăl şi Fiul cu Duhul sunt faţă de creaţie un singur început (principiu) şi un singur Stăpân, un singur Creator, un Dumnezeu şi Tată, un singur Cârmuitor, Supraveghetor şi toate celelalte. Iar dintre toate acestea, niciuna nu este fiinţă. Căci nu s-ar zice în raport cu altceva dacă ar fi fiinţa Lui[127].

---

[126] Faptul că lucrarea dumnezeiască are ipostasul ca lucrător nu înseamnă că ea e pasivă. În lucrarea lucrată se arată însuşi subiectul ca lucrător. Dacă ea ar fi pasivă, ar fi despărţită de subiect. În realitate nu se poate despărţi între subiectul lucrător şi lucrarea Lui. Tocmai de aceea a declara lucrarea subiectului dumnezeiesc creată înseamnă a-L face pe El Însuşi creat.

[127] Se pare că Sf. Grigorie Palama consideră că ţine de însăşi fiinţa lui Dumnezeu să fie spre ceva, dar spre ceva în interiorul ei interpersonal. Căci altfel n-ar exista ca Tată, ca Fiu şi ca Duhul Sfânt. Şi pe această structură a ei de a fi spre ceva în ea însăşi se întemeiază faptul de a putea fi şi spre ceva din afară de ea (dar acest ceva din afară devine, prin faptul că Dumnezeu intră în relaţie cu el, într-o anumită măsură, interior Lui), se întemeiază faptul de a putea crea, adică de a crea şi desăvârşi o creatură, realizând şi cealaltă formă posibilă a capacităţii Lui de a fi „spre ceva". Altfel ar rămâne închis într-un fel de existenţă panteistă. Realitatea creaturii e deci semnul doveditor al

133. Poziţii, deprinderi, locuri şi timpuri şi tot ce e de felul acesta nu se spun la Dumnezeu în înţeles propriu, ci în înţeles împrumutat (metaforic). Dar a face şi a lucra numai despre Dumnezeu se poate spune în chipul cel mai adevărat[128]. Căci numai Dumnezeu face. Iar El nu devine şi nu pătimeşte cât priveşte fiinţa Lui. Şi singur face fiecare lucru prin toate. Singur creează din cele ce nu sunt nicidecum, având lucrarea cea atotputernică, prin care e şi numit în raport cu lumea şi are lucrările în puterea Sa. Căci El nu poate pătimi nicidecum ceva în firea Sa. Dar poate adăuga ceva făpturilor dacă vrea. A avea în potenţă pătimirea şi trebuinţa de a primi ceva după fiinţă ţine de neputinţă. Dar a avea puterea de a face şi a adăuga făpturilor ceva când vrea ţine de tăria dumnezeiască şi atotţiitoare[129].

134. Toate cele ce sunt (creaturile) se recapitulează în zece categorii: fiinţă, calitate, cantitate, spre ce (relaţie), unde (locul), când (timpul), a face, a pătimi, a avea, a zăcea (a sta). Cele nouă din urmă sunt contemplate în fiinţă (în substanţă). Aşa fiind, Dumnezeu este fiinţă mai presus de fiinţă, în care singur se contemplă numai faptul de a fi spre ceva şi a face, care nu aduc

---

faptului că Dumnezeu are singur caracter personal, fără ca acest caracter să I-l dea creatura însăşi. Faptul de a putea crea înseamnă că Dumnezeu are un caracter personal. Creatura îşi are temeiul în caracterul trinitar al lui Dumnezeu. De aceea spune Sf. Grigorie Palama că dacă Dumnezeu nu e în trei ipostasuri nu e nici Creator şi Stăpân al tuturor. Urcând până la fiinţa lui Dumnezeu categoria lui „spre ceva” (πρός τι), Sf. Grigorie Palama vede în faptul că chiar în interiorul fiinţei divine există acest „spre ceva”, un temei suprem pentru faptul că nimeni şi nimic nu e pentru sine, ci pentru altele şi pentru alţii. Fiinţa divină nu e pentru nimic altceva din afară decât datorită faptului că e tripersonală, că e deci pentru altul în interiorul ei. Datorită acestui fapt, şi creaturile sunt unele pentru altele, dar şi pentru Cineva care e mai presus de ele, anume pentru Cel care, creându-le, a realizat „spre ceva” al Său cu ele şi le-a imprimat prin aceasta şi lor un „spre ceva” cu El. Dacă Dumnezeu numai realizând şi cu creaturile al Său „spre ceva” îl realizează pe acesta în ambele forme posibile, creaturile numai realizând al lor „spre ceva” şi cu ceea ce e în afară de cercul lor, realizează în mod perfect acest al lor „spre ceva”, depăşind închisoarea cercului lor în mod real.

Ceea ce a spus Sf. Grigorie Palama aici e ultima întemeiere a relaţiei între persoane şi între ele şi orice altceva chiar în fiinţa divină.

[128] Lui Dumnezeu trebuie să I se recunoască cu atât mai mult lucrarea, cu cât numai El lucrează prin excelenţă şi nu are nimic pasiv în El. El este *actus purus.* Dar aceasta nu înseamnă lipsa unui sau unor subiecte care lucrează şi a unui fond din care izvorăşte lucrarea, în care e dată capacitatea lucrării voluntare. Căci dacă n-ar fi o lucrare de bunăvoie, ea ar fi pasivă, chiar dacă ar apărea ca eficientă.

[129] Propriu-zis la El se reduce toată lucrarea în creaţie. El le face toate prin toate. Dacă creaturile pot lucra, aceasta o au tot de la Dumnezeu. Dacă Dumnezeu s-ar comporta ca Cel ce priveşte pasiv vreo lucrare, ar fi un semn de oarecare neputinţă în El. El n-ar mai fi atotputernic.

acesteia nicio compunere sau schimbare. Căci Dumnezeu face toate, nepătimind nimic după fiinţă. Căci este şi Creator faţă de creaţie şi început (principiu) şi Stăpân al zidirii căreia i-a dat început şi care-I slujeşte Lui. Ba este şi Tatăl nostru, născându-ne din nou prin har. Este însă şi Tată faţă de Fiul, Care nu a început nicidecum în timp; şi e Fiu faţă de Tatăl; şi Duhul este purcesul Tatălui, împreună-veşnic cu Tatăl şi cu Fiul, fiind toţi trei de una şi aceeaşi fiinţă. Iar cei ce zic că Dumnezeu este numai fiinţă, neavând nimic ce se contemplă în ea, fac pe Dumnezeu să nu aibă nici puterea de a crea şi de a lucra, nici raportarea spre ceva. Dacă, deci, cel pe care-l socotesc ei Dumnezeu nu are acestea, nu e nici lucrare, nici Făcător, şi nu are nici lucrare. Şi nu e nici început (obârşie), nici Creator şi Stăpân; nu e nici Tatăl nostru după har. Căci cum ar fi acestea, odată ce nu sunt contemplate în fiinţa Lui şi odată ce El nu are puterea de a face şi de a se raporta la ceva? Ba se desfiinţează şi Cele trei ipostasuri ale Treimii dacă nu se contemplă în fiinţa Treimii raportarea spre ceva. Iar dacă nu e în trei ipostasuri, nu e nici Stăpân al tuturor, nici Dumnezeu[130]. Aşadar, cei ce cugetă aşa, asemenea celor potrivnici, sunt şi fără Dumnezeu.

135. Dumnezeu are şi ceea ce nu este fiinţă. Dar dacă nu este fiinţă, nu înseamnă că este accident. Căci ceea ce nu numai că nu dispare, dar nici măcar nu primeşte sau suferă vreo oarecare creştere sau micşorare, nu poate fi numărat între accidente. Dar dacă aceasta nu este nici accident, nici fiinţă, nu înseamnă că nu este dintre cele ce nu sunt nicidecum, ci există, şi există cu adevărat. Nu este accident, fiindcă este cu totul neschimbabil. Dar nu este nici fiinţă, căci nu este dintre cele ce subzistă de sine. De aceea i se zice de unii teologi şi accident, arătând numai atât, că nu este fiinţă. Deci ce urmează? Dacă fiecare dintre însuşirile ipostatice şi fiecare dintre ipostasuri nu e nici fiinţă, nici accident la Dumnezeu, pentru aceasta este oare dintre cele ce nu sunt nicidecum? Doamne fereşte! În acelaşi fel, deci, şi lucrarea dumnezeiască a lui Dumnezeu nu e nici fiinţă, nici accident, dar pentru aceasta nu e dintre cele ce nu sunt nicidecum. Sau ca să spun ceea ce socotesc toţi teologii: Dacă Dumnezeu face ceva prin aceea că voieşte, dar nu numai prin aceea că are o anumită fire, urmează că altceva este a voi, şi altceva a avea o anumită fire. Iar dacă e aşa, voia dumnezeiască este altceva decât firea dumnezeiască. Deci ce vom zice? Fiindcă voia la Dumnezeu este altceva decât firea şi nu este fiinţă, nu există ea nicidecum? În niciun caz nu! Ci este, şi este a lui Dumnezeu, Care

[130] Chiar lucrările Lui reale Îl arată pe Dumnezeu existând în ipostasuri, adică existând real, prin faptul că e spre ceva în interiorul Lui şi spre ceva creat. Căci dacă fiinţa Lui nu le-ar avea pe acestea, n-ar fi spre nimic, n-ar lucra, deci n-ar fi un Subiect (respectiv trei) care lucrează şi se manifestă. Fiinţa aceasta ar fi neipostatică, adică ireală, sau simplu cugetată. Prin lucrări, deci prin faptul că e persoană sau persoane, există şi Îl trăim pe Dumnezeu ca real.

nu are numai fiinţă, ci şi voinţă, după care face, fie că vrea cineva să o numească accident, ca una ce nu este fiinţă, fie nici accident, ca una ce nu suferă nicio compunere sau schimbare. Aşadar, Dumnezeu are şi ceea ce este fiinţă şi ceea ce nu este fiinţă, chiar dacă aceasta nu e numită accident, adică are voinţă şi lucrare dumnezeiască.

136. Fiinţa, dacă nu are o lucrare ce se deosebeşte de ea, va fi cu totul inconsistentă şi numai o plăsmuire a cugetării. Căci omul, aşa-zis în genere, nu cugetă, nu crede, nu vede, nu miroase, nu grăieşte, nu aude, nu se mişcă, nu răsuflă, nu mănâncă şi, simplu grăind, nu are lucrare ce se deosebeşte de fiinţă şi nu se arată că este în ipostas. De aceea „omul în genere” este cu desăvârşire inconsistent (inexistent). Dar omul care are lucrare firească deosebită de fiinţă, una sau mai multe sau toate câte le-am zis, se cunoaşte din ele că este în ipostas şi nu este inconsistent. Iar fiindcă aceste lucrări nu se văd numai la unul, ci la doi, la trei sau mai mulţi, se arată că omul este în nenumărate ipostasuri.

137. Dumnezeu, după dreapta credinţă a noastră, adică a Bisericii întemeiate prin harul Său, are o lucrare firească ce-L arată pe El Însuşi şi prin aceasta se deosebeşte de fiinţa Lui. Căci El preştie şi poartă de grijă de cele de jos, le creează, le susţine, le stăpâneşte, le preface după voia Sa, precum ştie. Prin aceasta se arată că este în ipostas, iar nu numai fiinţă neipostatică. Iar fiindcă toate aceste lucrări nu se contemplă numai într-un ipostas, ci în trei, Dumnezeu se cunoaşte prin ele ca existând în trei ipostasuri. Potrivnicii însă, zicând că Dumnezeu nu are o lucrare firească ce-L arată pe El, şi prin aceasta deosebită de fiinţa Lui, zic că Dumnezeu nu este în ipostas şi fac pe Domnul, Cel în trei ipostasuri, cu desăvârşire neipostatic (inconsistent). Astfel covârşesc într-atât în rătăcire pe Sabelie Libianul, pe cât întrece în răutate necredinţa, dreapta credinţă[131].

138. Cele trei ipostasuri dumnezeieşti nu au numai o lucrare asemănătoare, cum e la noi, ci cu adevărat una şi după număr. Aceasta nu pot să o spună cei ce cugetă ale celor potrivnici. Fiindcă ei zic că Cele trei ipostasuri nu au o lucrare comună necreată, ci că ipostasurile sunt lucrări pe rând ale unuia dintre ele, încât, după ei, nu este o lucrare comună dumnezeiască. Deci nici astfel nu pot să spună că Cele trei ipostasuri au o singură lucrare, ci desfiinţând pe rând alt şi alt ipostas, se poate vedea că fac neipostatic pe Dumnezeu Cel în trei ipostasuri[132].

---

[131] Dacă lucrarea nu se deosebeşte de fiinţă, dacă fiinţa nu are o lucrare deosebită de ea, prin care fiinţa să fie indicată, prin care să se manifeste, ea nu se află nici în ipostasuri, care să dea prin lucrări semnul existenţei reale a fiinţei. Deci o astfel de fiinţă nici nu există în mod real.

[132] Dacă Cele trei ipostasuri nu au o lucrare comună, ci ipostasurile sunt lucrări succesive ale unui singur ipostas, prin aceasta se desfiinţează ipostasurile dumnezeieşti

139. Cei cu sufletul bolnav de această opinie înșelătoare, numind creată lucrarea ce se deosebeşte de fiinţa lui Dumnezeu, socotesc că și lucrarea creatoare a lui Dumnezeu, adică puterea Lui creatoare, este creată. Dar nu poate crea și lucra cineva fără lucrare, precum nici exista nu poate fără existenţă. Deci precum cei ce zice că existenţa lui Dumnezeu este creată nu poate zice că Dumnezeu există în chip necreat, așa nu poate socoti cel ce numeşte lucrarea lui Dumnezeu creată, că El poate lucra și zidi în chip necreat.

140. Făpturi ale lui Dumnezeu sunt şi se numesc, de cei ce cugetă binecredincios, nu lucrarea lui Dumnezeu, după aiurelile celor potrivnici (vai, ce necredinţă!), ci rezultatele lucrării dumnezeieşti. Căci dacă făpturile ar fi lucrarea, ele ar fi sau necreate (o, ce nebunie!), ca unele ce ar exista înainte de a se fi creat, sau Dumnezeu n-ar avea lucrare înainte de făpturi (o, ce credinţă rătăcită!). Dar Dumnezeu fiind lucrător şi atotputernic din veci, făpturile, oricum s-ar numi, nu sunt lucrarea lui Dumnezeu, ci cele săvârşite sau rezultatele lucrării. Iar lucrarea lui Dumnezeu este, după teologi, necreată şi împreună-veşnică cu Dumnezeu.

141. Nu lucrarea se cunoaște din fiinţă, ci fiinţa se cunoaşte din lucrare. Dar se cunoaşte că este, nu însă şi ce este. De aceea şi Dumnezeu se cunoaşte, după teologi, că este, nu din fiinţă, ci din pronia Sa. Deci lucrarea se deosebeşte de fiinţă şi prin aceasta, anume că lucrarea este ceea ce face cunoscut, iar fiinţa, ceea ce se cunoaşte prin lucrare că este. Dar apărătorii rătăcirii, silindu-se să ne convingă că lucrarea dumnezeiască nu se deosebeşte întru nimic de fiinţa dumnezeiască, se silesc, desfiinţând aceea prin ce Dumnezeu se cunoaşte, să ne convingă că nu cunoaştem că Dumnezeu există, precum nu cunosc nici ei. Iar cel ce nu cunoaşte aceasta este cel mai fără Dumnezeu şi mai lipsit de minte.

142. Când aceştia zic că Dumnezeu are lucrare, dar ea nu se deosebeşte nicidecum de fiinţa dumnezeiască, încearcă să-şi umbrească rătăcirea lor şi să zăpăcească şi să amăgească în chip înşelător (sofistic) pe ascultători. Căci aşa făcea şi Sabelie Libianul, zicând că Dumnezeu şi Tatăl are şi Fiu, dar Acesta nu se deosebeşte întru nimic de El. Precum deci acela a fost vădit zicând pe Tatăl fără Fiu, întrucât nega deosebirea dintre ei după ipostas, aşa aceştia, zicând că lucrarea dumnezeiască nu se deosebeşte întru nimic de fiinţa dumnezeiască, se vădesc acum cugetând pe Dumnezeu ca neavând câtuşi de puţin lucrare. Căci

---

în general, căci nu se mai recunoaşte o relaţie în interiorul Dumnezeirii (un „spre ceva")/ iar fără aceasta nu se poate dovedi nimic ca existând. Dumnezeu devine astfel ceva inconsistent sau simplu cugetat, plăsmuit. Fiecare ipostas trebuie să aibă lucrare, trebuie să manifeste existenţa reală a fiinţei prin lucrare. Dar la Dumnezeu lucrarea aceasta trebuie să fie comună, pentru că şi fiinţa e comună. Altfel se despart ipostasurile şi se desfiinţează unitatea de fiinţă a lui Dumnezeu sau se desfiinţează treimea ipostasurilor, fiinţa dumnezeiască rămânând o simplă abstracţie.

dacă acestea nu se deosebesc întru nimic, Dumnezeu nu are nici pe „a face”, nici pe „a lucra”. Căci, după teologi, nu poate lucra cineva fără lucrare, precum tot după ei, nu poate exista fără existenţă. Iar că lucrarea dumnezeiască se deosebeşte, pentru cei ce cugetă sănătos, de fiinţa dumnezeiască, e vădit şi prin aceasta. Lucrarea săvârşeşte prin lucrare ceva ce nu este lucrătorul. Căci Dumnezeu lucrează şi face făpturile. El însă e necreat. Iar a se raporta la ceva înseamnă totdeauna a se raporta la altceva. Căci Fiul se zice în raport cu Tatăl. Tatăl însă nu este niciodată Fiu al Tatălui. Deci precum raportarea la ceva nu se poate să nu se deosebească de fiinţă sau să nu se contemple în fiinţă, ci să fie fiinţă, aşa nici lucrarea nu e cu putinţă să nu se deosebească de fiinţă, ci să fie fiinţă, chiar dacă nu le place celor potrivnici.

143. Vasile cel Mare, vorbind în capitolele lui silogistice despre Dumnezeu, zice că lucrarea nu e nici cel ce lucrează, nici ceea ce e lucrat (săvârșit). Așadar, lucrarea nu este nedeosebită de fiinţă. Iar dumnezeiescul Chiril, vorbind şi el despre Dumnezeu, zice că „a face” ţine de lucrare, iar „a naşte”, de fire. Iar firea şi lucrarea nu sunt acelaşi lucru. La rândul său, purtătorul de Dumnezeu Damaschin zice că naşterea este lucru al firii dumnezeieşti, iar creaţia, lucru al voinţei dumnezeieşti. În altă parte zice iarăşi tot el, în chip lămurit: „Altceva este lucrarea, şi altceva izvorul lucrării; lucrarea este mişcarea fiinţială a firii, iar izvorul lucrării, firea din care iese lucrarea”. Așadar, în multe locuri dumnezeieștii Părinţi zic că lucrarea se deosebește de fiinţa dumnezeiască.

144. Fiinţa dumnezeiască este cu totul fără nume, fiindcă este mai presus de cugetare. Dar se numeşte din toate lucrările Sale, niciunul din nume nedeosebindu-se când e vorba de ea, după înţeles, de altul. Căci prin fiecare şi prin toate nu se numeşte nimic altceva decât ascunsul acela care nu se cunoaşte nicidecum ce este. Dar cu referire la lucrări, fiecare din aceste nume are un înţeles deosebit. Căci cine nu ştie că a crea, a stăpâni, a judeca, a purta de grijă, a ne înfia Dumnezeu prin harul Său se deosebesc între ele? Deci cei ce zic că aceste lucrări dumnezeieşti naturale sunt create întrucât se deosebesc între ele şi de firea dumnezeiască, ce altceva fac decât coboară pe Dumnezeu la treapta de făptură? Căci cele create, cele stăpânite, cele judecate şi, simplu, toate cele de felul acesta sunt făpturile, iar nu Creatorul, Stăpânitorul şi Judecătorul, nici puterea de a judeca, de a stăpâni şi de a crea, care se contemplă în chip firesc în El.

145. Fiinţa lui Dumnezeu, precum este, după cuvântătorii de Dumnezeu, cu totul fără nume, ca mai presus de nume, aşa este şi cu neputinţă de împărtăşit, fiind, după ei, mai presus de împărtăşire. Dar aceștia, care nu ascultă acum de învăţătura Duhului dăruit prin sfinţii noştri Părinţi, ne bârfesc pe noi, care mărturisim împreună cu aceia, zicând că dacă lucrarea dumnezeiască se deosebește de fiinţa dumnezeiască şi dacă se contemplă peste tot ceva în fiinţa lui Dumnezeu, se produc mulţi dumnezei sau Dumnezeu cel

Unul devine compus. Ei nu ştiu că nu puterea de „a lucra” şi lucrarea, ci însuşirea de „a pătimi” şi pătimirea pricinuiesc compunerea. Dumnezeu însă lucrează nepătimind nimic, nici schimbându-Se. Aşadar, nu e compus din pricina lucrării. Pe lângă aceea, Dumnezeu are şi referinţă faţă de ceva şi faţă de creaţie, ca Cel ce este începutul (Principiul) şi Stăpânul ei. Dar pentru aceasta nu se numără împreună cu cele ce s-au făcut. A spune că sunt mulţi dumnezei pentru că Dumnezeu are lucrare, chiar dacă fiinţa dumnezeiască şi lucrarea dumnezeiască sunt ale unui unic Dumnezeu, mai bine zis sunt Acelaşi Dumnezeu, este cu adevărat o aiureală a nebuniei lor.

146. După ce Domnul a spus către ucenicii Săi: „Sunt unii dintre cei ce stau aici care nu vor gusta moartea până nu vor vedea Împărăţia lui Dumnezeu venind întru putere” (Marcu 9, 1), după şase zile, luând pe Petru, pe Iacov şi pe Ioan şi urcându-Se pe muntele Taborului, „le-a strălucit ca soarele şi veşmintele Lui s-au făcut alte ca lumina” (Matei 17, 1-2). Căci aceia nu mai puteau privi; mai bine zis, nemaifiind în stare să caute la lumina aceea, au căzut cu faţa la pământ (Matei 17, 6). Totuşi, după făgăduinţa Mântuitorului, au văzut Împărăţia lui Dumnezeu, lumina aceea dumnezeiască şi tainică, pe care Grigorie şi Vasile cel Mare o numesc Dumnezeire. Cel dintâi zice: „Dumnezeirea ce S-a arătat pe munte ucenicilor este lumină şi frumuseţe a Celui cu adevărat puternic, Dumnezeirea inteligibilă şi contemplată a Lui”[133]. Vasile cel Mare zice: „Acea lumină este şi frumuseţe a lui Dumnezeu, contemplată numai de sfinţi întru puterea Duhului dumnezeiesc”[134]. De aceea şi zice iarăşi: „Petru şi fiii tunetului au văzut frumuseţea Lui în munte covârşind strălucirea soarelui şi s-au învrednicit să vadă cu ochii arvuna prezenţei Lui”[135]. Iar Cuvântătorul de Dumnezeu Damaschin, împreună cu Ioan cel cu Gură de Aur, a numit lumina aceea raza naturală a Dumnezeirii. Cel dintâi scrie: „Fiul născut fără de început din Tatăl are raza naturală fără de început a Dumnezeirii, şi slava Dumnezeirii se face slava trupului”[136]. Iar Cuvântătorul de Aur zice: „Domnul S-a arătat pe munte mai strălucit decât Sine, Dumnezeirea arătând razele Sale”.

147. Această lumină dumnezeiască şi tainică, Dumnezeirea şi Împărăţia lui Dumnezeu, frumuseţea şi strălucirea firii dumnezeieşti, vederea şi bucuria sfinţilor în veacul fără de sfârşit, raza şi slava firească a Dumnezeirii, ereticii cu mâncărime de limbă o numesc nălucă şi făptură, iar pe cei ce nu pot suferi să hulească asemenea lor această lumină dumnezeiască şi socotesc că Dumnezeu este necreat atât după fiinţă, cât şi după lucrare, îi pârăsc, bârfindu-i că cred în

---

[133] Sf. Grigorie de Nazianz, *Omilia 40,* 6, P.G. 56, 365 A. *Omilia 39. La sfântul Botez,* P.G. 36, 364 B.

[134] *Omilie la Psalmul 44,* V, P.G. 29, 400 CD; în PSB, vol. 17, p. 289 ş.u.

[135] *Ibidem*.

[136] Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt la Schimbarea la faţă,* P.G. 96, 564 B.

doi dumnezei. Dar rușinează-se! Căci cu toate că e necreată și lumină dumnezeiască, unul este Dumnezeul nostru într-o singură Dumnezeire. Căci, precum s-a arătat pe larg mai sus, și ființa necreată și lucrarea necreată, adică harul dumnezeiesc și lumina lui, sunt ale unui singur Dumnezeu.

148. Ereticii rătăciți spunând, deci, cu îndrăzneală la sinod că socotesc nălucă și făptură și încercând să stingă lumina dumnezeiască ce a strălucit din Mântuitorul pe Tabor, și fiind respinși pe larg, dar nelăsându-se convinși, au fost supuși afurisirii și anatemei scrise[137]. Căci ei hulesc venirea în trup a lui Dumnezeu[138] și susțin nebunește că Dumnezeirea lui Dumnezeu este creată și, cât îi privește, fac făptură pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh. Căci Dumnezeirea Celor Trei este una și aceeași. Iar dacă zic că cinstesc Dumnezeirea necreată, e vădit că susțin două dumnezeiri ale lui Dumnezeu, una creată, și alta necreată. Astfel râvnesc să întreacă pe toți rătăciții și rău-credincioșii din vechime.

149. Altă dată, căutând să acopere rătăcirea lor, zic că lumina care a strălucit pe Tabor e și necreată, și ființă a lui Dumnezeu, hulind și în felul acesta în multe privințe. Fiindcă acea lumină a fost văzută de apostoli, ei cugetă în chip rătăcit că ființa lui Dumnezeu se poate vedea. Dar să audă pe cel ce zice: „Nimeni n-a trăit cu adevărat, care să fi văzut sau să fi arătat cu graiul ființa sau firea lui Dumnezeu” (Ier. 23, 18). Și nu numai nimeni dintre oameni, dar nici dintre îngeri. Căci chiar și serafimii cei cu șase aripi își acoperă fețele cu aripile înaintea luminii covârșitoare ce iese de acolo (Isaia 6, 2). Deci odată ce supraființa lui Dumnezeu nu a fost văzută de nimeni niciodată, când ereticii zic că lumina aceea este tocmai acea supraființă, mărturisesc că și lumina aceea este cu totul nevăzută și că nici fruntașii apostolilor nu s-au învrednicit de vederea ei pe munte, nici Domnul nu a făgăduit-o cu adevărat acelora, nici nu spune adevărul cel ce zice: „Am văzut slava Lui” (Ioan 1, 14). Căci fiind cu El în muntele cel sfânt și priveghind, „Petru și cei împreună cu dânsul au văzut slava Lui”. Iar altul zice despre Ioan, ucenicul cel cu deosebire iubit de Hristos, că „a văzut pe munte Însăși Dumnezeirea Cuvântului descoperită”. Deci au văzut, au văzut cu adevărat acea lumină necreată și dumnezeiască, Dumnezeu rămânând nevăzut, după ascunzimea Sa mai presus de ființă, chiar de-ar crăpa căpeteniile ereziei și cei de un cuget cu ei.

150. Dar când îi întreabă cineva pe acești eretici care spun că lumina aceea este ființa Dumnezeirii: „Oare se vede ființa lui Dumnezeu?”, fiind siliți, își descoperă viclenia, zicând că au spus că acea lumină este ființă fiindcă prin ea s-a văzut ființa lui Dumnezeu. Căci „ființa lui Dumnezeu se vede prin

[137] E vorba de sinodul din 1341.

[138] Sf. Grigorie Palama a remarcat în mai multe rânduri că negarea lucrării necreate a lui Dumnezeu în făpturi implică în ea negarea întrupării. Trupul lui Hristos rămâne în acest caz alături de Dumnezeirea Lui, dar nu e penetrat de ea.

făpturi”. Astfel nenorociţii prefac iarăşi în făptură lumina Schimbării la faţă a Domnului. De altfel, prin făpturi nu se vede fiinţa, ci lucrarea creatoare a lui Dumnezeu. Deci în chip rătăcit şi într-un glas cu Eunomie zic şi aceştia că fiinţa lui Dumnezeu se vede prin făpturi. Astfel aiureala necredinţei lor are multe chipuri. Drept aceea, trebuie să fugim de ei şi de împărtăşirea cu ei ca de o hidră stricătoare de suflet şi cu multe capete, ca de o strâmbare cu multe chipuri a dreptei credinţe.

CUPRINS

Redactare: Marinela BOJIN,
Tehnoredactare computerizată:
Constantina CRISTEA
Format 16/61x86. Coli de tipar 39.
TIPOGRAFIA CĂRŢILOR BISERICEŞTI
Intrarea Miron Cristea nr. 6, 040162, Bucureşti
Telefon: 021 335 21 29; Fax: 021 335 21 10;
e-mail: magazin@editurapatriarhiei.ro
editura@patriarhia.ro
tipografia@patriarhia.ro
web: www.editurapatriarhiei.ro